۱۶۰

بازدید شد
۳۶ - ۴۷

عرش الایقان

مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۴۳۹۲
فیلموتیک

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
اداره فیلموتیک مجلس (۱۳۶۲)

بازدید شد
۱۳۸۲

کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۶۲۳۸
کتاب عرش الایقان فی شرح تقویم الایمان
مؤلف
موضوع
۵|۵۵
۵۲۸۶

خطی - فهرست شده
۵۲۸۶

بازدید شد
۳۶ - ۴۷
عرش الایقان
۱۴۳۹۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
۵۲۸۶

بازدید شد
۴۷ - ۳۶

عرش الایقان

۱۴۳۹۲

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

بازدید شد
۱۳۸۲

خطی - فهرست شده
۵۲۸۶

١

١ـ کتاب عرش الایقان
فی شرح تقویم الایمان
وغلوفات عن صاحب الاربعه
قلم الطغرایی ١٢

٢٠٣٣
کتابخانه ... سید محمد صادق طباطبائی

٢ـ حاشیهٔ میرزا ابراهیم بن
ملا صدرا علی الشرح الجدید للتجرید

عبد الحسیب مؤلف این کتاب
والد محمد اشرف حسینی
صاحب فضایل ... شهر شوال المکرم ... الجدول

مجلس شورای ملی
تاسیس ١٣٠٢
کتابخانه

کتابخانه مجلس شورای ملی
۱۳۰۲

کتاب عرش الایقان فی شرح تقویم الایمان [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم وهو العزیز الحکیم

الحمد لله کل الحمد لله رب العالمین ذی السلطان الساطع والبرهان اللامع والعز الناقع والمجد الناصع والصلوة افضلها على الانسان الصادع بالرسالة والناطق بالجلالة سیدنا ونبینا محمد صفوة المکرمین وسید المرسلین وموالینا الاکرمین وسادتنا الاطهرین من عترته الانجبین وحامته الاقربین مفاتیح الفضل والرحمة ومصابیح العلم والحکمة وبعد فیقول اقل عباد الله الغنی علاء وعملا واکثرهم عصیانا وذللا وافقر المفتاقین واحوج المحتاجین الى رحمة ربه المغنی ابن سید احمد العلوی العاملی بدیعی عبده محمد حبیب الحسینی القاری ختم الله تعالى له فی نشاته بالحسنى وسقاه من کاس المقربین شرابا طهورا تملی على اذهان ارباب العرفان وتتلو على مدارک اسماع اولى العقل واصحاب الوجدان التی تفجرت ببیانهم انهار عیون الکشف والعیان وتعطرت بانفاسهم ازهار فنون الاکوان انه لما کان من اهم المطالب واکمل المآرب تتمیم نفح الصبغة العقلیة وتنقیح مسائل الربوبیة وتکشیف الفرحة الایمانیة البرهانیة وتوضیح افضل الشاعات الحکمیة الافتنامیة وشاهق المعرفة اشمخ من ان یطیر الیه کل طائر وسرادق الیقین احجب من ان یحوم حوله کل سائر فوجب على کل مکلف صرف الهمة الى دفع افواج عقود الشکوک على شرعة المنهجة الیمانیة والمحجة الایمانیة شکفلوا لضبط حدودها وسد ثغورها على عساکر فتن الاوهام ولما کان استفصیت کتاب تقویم الایمان فی العلم الاعلى الذی هو سید العلوم النظریة والفنیة الایمانیة والفطرة الحقانیة من لوامع تکشف بها بدائع الحکمة الاعلى التی قلما یتفق نیلها لا فاخم الحکماء واعاظم العلماء من جملة مصنفات صدر القمقام سلطان المحققین وبرهان المدققین استاد الکون والدین استاد الخلق

اجمعین مخل المحمود امام العقول ثالث المعلمین محمد باقر علوم الاولین والآخرین نقی الله ضریحه میاه الرضوان ورفع قدره فی فرادیس الجنان محتجبا عرائسه الى الآن من عیون اعیان الانسان ومختفیا نفایسه عن نظار مناظری الاوان مفتاقا الى البیان مفتقرا الى التبیان فبعون الله وحسن توفیقه شمرت عن ساق الجد طرف الهمة لحل عقد حجابه وشرح ازهاره لیکون فیه انتفاع الخواص والعوام ویکون سعیه مشکورا لدى فاضل والاعلام وسمیته بعرش الایقان فی شرح تقویم الایمان ونبهنا فیه عن مراقد الغفلة والجهالات واخرجت بنور وجهه عن ظلمات لیالی الاوهام والخیالات الى صبح نهار الکشف والعیان ومنار المعرفة والایقان شرحت معضلاتها بحجاج ما فیها ومشکلات اسرارها بریاضات قدسیة وحجب ما تستتر من اسرار العلم بثبات حال الحکمة فبفضل ما جعله الله فسطاس من رحمته تحت دار الاشکال فیما اشکل علیهم وفتحت باب الاعضال فیما اعضل الامر بهم ولعمری اشرح فی ذلک باذن الله تعالى صدور قوم مومنین وقلوب کافة المسلمین والحمد لله رب العالمین راجین من فضل الله العظیم ان یتم لنا نعمته وینشر علینا رحمته فیاخذ بجنانی وحمى بنانی وقلمی الى اتمام اصل هذا الکتاب المستطاب من الله تعالى حسن التوفیق واصابة الحق بالتحقیق

قال تقدست اقول الماخوذ من القدس وهو القدس الطهر قال الجوهری والتقدیس التطهیر الطهر اسم ومصدر ومنه قیل للجنة حظیرة القدس جبرو روح القدس جبرئیل علیه السلام لانه مجعول ومخلوق من طهارة وعن ادناسها وعن الطبیعة وارجاسها وقدس بالتسکین جبل رفیع جلیل بارض نجد والارض المقدسة المطهرة لانها التی یتقدس فیه من الذنوب یقال بیت المقدس وبیت المقدس وبیت القدس بضم الدال وسکونها وتشدد وتخفف وانما اختار رحمه الله التعبیر تقدست بصیغة اللزوم مشیرا الى ان التقدس ثابت له نظرا الى جناب سنخ ذاته المقدسة القدسیة ومن الاسماء الحسنى الربوبیة القدوس بالضم من ابنیة المبالغة والاقدس انه یتجلى الذات بحوا

الاسماء ولا كثرة فيه اصلاً فهو الاقدس من التجلي الشهودي الاسمائي والتجلي الاسمائي ظهور
وانكشاف للحق في المظاهر الكونية بحسب ما تقتضيه الاعيان الثابتة القابلة وهذا
التجلي لا يكون من الذات الا بواسطة الاسماء وهو المراد بالتجلي الدائم الذي لم يزل ولا
يزال فالامر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه يعني اذا كان القابل بصورة العالم من فيضه الاقدس
والصورة من فيضه المقدس المترتب على فيضه الاقدس يعني الوجود فالامر وان شئت
كله منه ابتداؤه بتجلية الذات الذي هو الاقدس وهو ظهوره في صور الاعيان القابلة
في الحضرة العلمية وانتهاؤه بتجلية الاسمائي الذي هو فيض الوجود بحسب ما تقتضيه
الاعيان قال يا من الانوار ظلال لك اقول انبا على جميع الانوار العم من العقلية
والحسية مثل نسبة الظل الى ذي الظل لان ضوء الواجب نفس ذاته ونور غيره ما بالعرض
يكون نسبته الى ما بالذات قال وتمجدت المجد اقول يعني الكرم الواسع والشرف
الكامل البالغ الماجد المفضال الشريف والمجيد فعيل منه للمبالغة واشعار على
الشرف والفضل وهو من اسماء المقدسة الربوبية قال الذوات افعالك
اقول اي جواهر الذوات وشراشر الماهيات المصنوعة جعلها ساذجا وان فاعل
الذوات هو الواجب الحقيقي والمراد في الفعل الماخوذ في افعالك ليس الفعل بمعنى المصدر بل
المطلوب منه الحاصل بالمصدر وهذا مشعر الى ما هو الحق في ان اثر الفاعل هو نفس الماهيات
وعين الذوات والوجود الذي فيها انتزاعي عقلي قال سنا اقول من السناء ان كان
بالقصر يكون بمعنى الضوء وبالمد الرفعة والعظمة قال نور وجهك اقول الوجه
بمعنى الذات كما في قولهم كرم الله وجهك قال وعنت الوجوه اقول يعني خضعت
وذلت والوجوه هنا اشارة الى الذوات الممكنة والمجعولات المكونة الباطلة
في حد ذاتها ازلا وابدا الا وجهه الكريم الحق الذي هو صرف النور بوجوده الحقيقي
القيوم الواجب بالذات فالعارف يسمع نداء بطلون عالم الامكان من هتاف قول
القائل الحق لمن الملك اليوم لله الواحد القهار على الاتصال والاستمرار وعلى الدوام



الآخر اسناده الى بارئه الحق اي كل شيء هالك في حد نفسه من كل وجه في الازل والابد
الا من جهته الذي هو جهة اسناده الى جاعله قال الى اداء حقه اقول هو الضمير المجرور يمكن
ان يكون عودا الى الكرم والى المجد ويكون كل واحد منهما عاملا في قوله الشريف الى اداء حقه
على نهج التنازع وكذا القياس في الضمير المجرور في قوله في اداء مستحقه لانه يمكن ان يكون راجعا
الى الثناء والى البهاء اي مبلغا يوازي ما يستحقه بها ولك او ما يستحقه الثناء على بابك قال
صلواتك التامات اقول اي صلواتك الخاصات في الدعاء التامة والعامة اي الخاصة
قال على كلماتك التامات اقول كلمات الله مجعولاته ومصنوعاته وقوله عز شانه ان
الله يبشرك بكلمة منه اسمه عيسى بن مريم وقول مولانا امير المؤمنين عليه السلام انا كلام الله الناطق
ومحمد واطائب اهل بيته الطاهرين كلمات الله التامات وقد ورد من الطرق الخاصة و
العامة عن سيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم تفسير الكلمات في قوله عظم سلطانه فتلقى
آدم من ربه كلمات فتاب عليه بمحمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين فاوحى اليه ان
يستشفع بهم فتشفعهم فيه فتاب عليه برحمته رزقنا الله شفاعتهم وحشرنا الله في زمرتهم
قال صفوتها اقول صفوة الشيء خالصه وبالمد الصفاء نقيض الكدر قال وقدم اقول يقال
للسيد الجليل قدم ومقدم تشبيها به والمقدم البعير المكرم ومنه المنطوق عن فاتح الاسرار صلوات
عليهم انا ابو الحسن القرم اي السيد المقدم في العلم والرأي منزلتي بين الناس منزلة الفحل
في الابل قال الى امم العين اقول الامم بالفتح الجادة المستقيمة وقيل الجادة القريبة والمرام
بالتشديد المقارب اخص من الامم هو القرب قال رواد الحق اقول قال ابن الاثير في النهاية
الرواد جمع رائد مثل زائر وزوار واصل الرائد الذي يتقدم القوم يبصر لهم الكلأ اي طلب
وفي الحديث عن سيد الاوصياء عليه السلام يصف قوما من الصحابة يدخلون روادا ويخرجون ادلة
اي يدخلون عليه صلى الله عليه وآله طالبين العلم ومتلمسين الحلم ويخرجون ادلة هداة للناس
قال لوائكم وعيبتكم اقول يقال اوعيت الزاد والمتاع اذا جعلته وادخلته في الوعاء
بمعنى الحفظ والصيانة قال معيار المعايير اقول اسم مفعول ثان لكلفتهم اي وجدتهم معيار

المعابرا وحال من مقترح في قوله مقترحكم او صفة له وهكذا القياس في قوله ميزان الموازين
قال مراعي العلوم ل اما ابتدائية والمثانية قال وقد بلغ أقول جملة حالية متعلقة بأعلى
العلوم ولفظ من اما الابتدائية والمثانية اي بلوغه نصاب انتهاء من جهة اكمال النضج و
اما التبيينية فوقعت على مبينها والنظم نصاب انتهاء من تمام النضج واما التبعيضية
اي بلغ من كمال وتمام النضج مرتبة العليا وهي النصاب المتناهي واضافة النصاب اليه
بيانية ونتواء كل شيء المستوي منه والنار ابرة للتنفعل قال مروقة أقول راق الشيء
يروق روقا اصفا وريق كل شيء افضله قال حبري أقول اما بالباء الموحدة بعد الحاء
المعجمة المضمومة او المكسورة بمعنى العلم ويكون اسم الخبر بالضم هو العلم بالشيء والخبير
يكون بمعنى العالم واما بالياء المثناة بمعنى الاخيار والاصطفاء قال مراح العلم أقول
الصراح بالضم بمعنى الصرح بالفتح الخالص من كل شيء هو الاسم والصريح اللبن قال ف
اقتبسوا أقول اي انتدوا وابي قال اتقف أقول افتعال من الوقوف بمعنى المعرفة والعلم
والبأذ شبكة للتعديد اي اجعل عقولكم التي كالشبكة عارفين على غوامض البدء
ورواحز المعاد فقال نبذان البدء ويعتبر بالقياس الى امر واحد وهو اما كل وجود وجود
او كل موجود موجود او جميع الموجودات بعينه وعلى ذلك لا يحصل المبدا والمعاد الا الله
سبحانه فهو عز مجده منه البداية واليه النهاية محيط بسلسلة البدء والعود ويمكن
ان يكون قوله تعالى هو الاول والآخر مشعرا الى ما ذكرنا قال البيضاوي في تفسير الآية
السابق على سائر الموجودات من حيث انه موجدها ومحدثها والآخر الباقي بعد فنائها
ولو بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها وهو الاول الذي تبتدئ منه الاسباب
وتنتهي اليه المسببات او الاول خارجا والآخر ذهنا انتهى وقوله والاول خارجا والآخر
ذهنا معناه ان جميع الموجودات سوى الواجب يكون وجوده العلمي متقدما على وجودها
العيني بخلاف الواجب فان وجوده العيني متقدم على وجوده العلمي الذهني لا تقدم من
اهل الاذهان متأخر عن وجوده جل سلطانه لان المعلول متأخر عن العلة واوله



هو بعينه آخره هو البدء والعود اما المبدا فلانه المبدا الفاعلي في بدء الامر وبالقصد الاول
لكل ذوات الوجود ولكل كمال الوجود وكمال ذات واما المعاد فلان ذاته تعالى غاية الغايات
وسلسلة الغايات منتهى اليها وهي غاية اخيرة فيكون هو الاول والآخر بذينك الاعتبارين
واما المفيض اليه الانسان بعينه فبالحري ان يعتبر المبدا فاعليا وهو عظم سلطانه معاد
الانسان وما في هذه النشأة في سفر نفسه المجردة في الاستكمال باعتبار قوتيها النظرية والعملية
او في النشأة الآخرة عند الموت الطبيعي الذي هو اول الكون الطبيعية الابدية للنفوس المتكاملة
وعلى هذا التقدير يكون المبدا والمعاد هو الله سبحانه واما هو حاله وشأنه عند الرجوع
واما في هذه النشأة عند قضيا منازل نفسه المجردة في رفضها وسفرها الاستكمالي
الكمالي واما في النشأة العقبى عند مصيرها من دار الهلاك والغرور الى دار البقاء والسرور
والقرار ثم ان يكون اما باعتبار معادها الروحاني ومصيرها العقلي او بحسب معادها
الجسداني من حيث ارجاع الوكر الجسماني الظلماني باذن الله سبحانه انما سمي بذلك لانه تعود النفوس
البشرية الى عالمها ولهذا قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية والحاصل ان المبدا والمعاد هو الله وقيل هو بنفس ذاته الحق من كل جهة اول
كل ما في عالم الزمان وآخره فان لكل كائن زماني مبدأ ومنتهى زمانيين وزمانا متقدما
على وقت كونه وزمانا متأخرا عن زمان وجوده هذا انما يتشبث على القول بعدم تناهي
الكائنات لانه على هذا التقدير يكون لكل كائن بدء زماني واما طبيعتها الكلية ومنها
المرسلة المحفوظة في ضمنها فليست كائنة فاسدة بل قديمة زمانية ثم انه على تقدير
تناهي الكائنات فانها تنتهي الى كائن فاسد غير مسبوق بعدم زماني وان كان وجوده
مسبوقا بعدم صريح دهري ومع ان ليس لذلك بدء زماني لا يكون قديما زمانا لكون المعتبر
فيه عدم تأخر الزمان عن وجوده مع عدم مسبوقيته بعدم زماني فالطبيعة
المرسلة والمهية الكلية لتلك الكائنات قديمة زمانا لعدم تأخر الزمان عن وجودها
المحفوظة في ضمنها مع عدم مسبوقيتها بعدم زماني ثم لكن انه على تقدير حدوث العالم

بالدهر لا يلزم ان يكون طبايع الكاينات قديمة زمانا حتى يلزم ان لا يكون لفرد منها بدو
زمانى على ان يكون وجوده في الجزء الاول من الزمان حتى لا يكون طبيعته المرسلة غير
مسبوقة بعدم زمانى بحسبه فيتجه من ذلك قدمها الزمانى وان كانت حادثة بالدهر
بل القايلون بالقدم يجعلون طبايع الكاينات قديمة زمانية وكل كاين حادثا زمانيا
وان لم يكن لفرد منها بدو زمانى حيث ان المعتبر في القديم الزمانى امران احدهما عدم
مسبوقيته بعدم زمانى والآخر عدم عزو الزمان عنه اصلا واذا انتفيا او احدهما
عن امر يكون حادثا زمانيا فالكاين الفاسد الغير المسبوق بعدم زمانى لا يكون قديما
زمانيا لعروء الزمان الآتى عن وجوده ولكن بقى انهم قد صرحوا بان كل حادث فهو مسبوق
بمادة ومدة فلا يلزم من ذلك القول بقدم الطبايع للكاينات زمانا فتدبر قال
من سفرتم قال السفر بمعنى الكتابة والتبيين والسفرة جمع سافر ويقال سفرت
المراة اذا كشفت وجهها واسفر الصبح اذا انكشف وظهر والسفر بالكسر الكتاب
ووجه التسمية لانه يبين الشىء ويوضحه والسفارة بمعنى الرسالة والسفير بمعنى
الرسول والمصلح بين الناس وجمعه السفراء والسفرة ومنه الحديث عن مثن دين
الاسلام عليهم انه قال لعمر ان الناس قد استسفروك بينك وبينهم وفي
القران الكريم بايدى سفرة كرام بررة اى كتبة من الملئكة او الانبيا ينتسخون
الكتب من اللوح او الوحى قال وما انا من المتكلفين اقول هو اقتباس من التنزيل
الكريم اى من المتصنعين بما لست اهله باعتبار اصل الفطرة البشرية والغريزة
الروحانية العقلونية على طرز مسلك جمهور المتكلمين والمتفلسفين قال في
حديث افتراق الامة اقول اشارة الى الحديث المشهور المتواتر عند الفرق جميعا من
الخاصة والعامة رواها الترمذى من العامة اما القدر المشترك المتفق عليه فهو
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال افترقت امة موسى عليه السلم احدى
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وافترقت امة عيسى عليه السلم اثنين وسبعين





فرقة كلها في النار الا واحدة وستفترق امتى ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا
واحدة واما التتمة الخاصية المروية عند الشيعة فهي انه صلى الله عليه وآله وسلم نص
على الفرقة الناجية من امة موسى عليه السلم بالتعيين فقال وهي التى اتبعت وصيه
يوشع وعلى الفرقة الناجية من امة عيسى عليه السلم فقال وهي التى اتبعت وصيه شمعون
وعلى الفرقة الناجية من امته صلى الله عليه وآله فقال وهي التى تتبع وصيى عليا عليه السلم
بل ان هذا التنصيص والتعيين قد نقله رهط من ائمة التفسير والحديث من
العامة ومن ذلك ما اخرجه الحافظ محمد بن موسى الشيرازى في كتابه المستخرج من
التفاسير الاثنى عشر حديث يروى امر جل فيه نزول قوله عز من قائل ثانى
عطفه ليضل عن سبيل الله ان عليا عليه السلم قال يا رسول الله من الناجية
فقال المتمسك بما انت عليه واصحابك ومن ذلك ايضا ما رواه اخطب خوارزم
موفق بن محمود ورواه ايضا ابو الفرج المعافا بن زكريا وهو الشيخ البخارى
وايضا الحافظ ابو بكر مردويه بسنده المتصل الى ابان بن تغلب عن مسلم قال
سمعت اباذر والمقداد بن الاسود وسلمان الفارسى رضى الله تعالى عنهم قالوا
جميعا كنا جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما معنا غيرنا اذا قبل
ثلثة رهط من المهاجرين البدريين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تفترق
امتى بعدى ثلث فرق فرقة اهل حق لا يشوبونه بباطل مثلهم كمثل الذهب كلما
فتنته بالنار ازداد جودة وطيبا وامامهم هذا لاحد الثلثة وهو الذى امر الله به
في كتابه اماما ورحمة وفرقة اهل باطل لا يشوبونه بحق مثلهم كمثل خبث الحديد كلما
فتنته بالنار ازداد خبثا وامامهم هذا لاحد الثلثة وفرقة اهل ضلالة
مذبذبين لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء امامهم هذا الاحد الثلثة قال فسالتهم عن اهل
الحق وامامهم فقالوا هذا على بن ابى طالب امام المتقين وامسك عن الاثنين فجهدت
ان يسميهما فلم يفعل فاما الثلث حقيقة التسمية لما رواه في صحيحه انه قيل ومن هم يا

فتنتهم ازدادوا

رسول الله فقال لهم الذين هم على ما انا عليه واصحابي واذن فليعلم ان الامر على الاخص الذين هم
ايضا مستبين السبيل والدليل كما هو على القضية المروية وهما عند من ليس بعمي القلب سواء
على نهج واحد ومنزلة واحدة فان عليا عليه السلام آلي اصحابي افضل الآل وسيد الصحابة
ولذلك كان عليه السلام يقول واعجباه اتكون الخلافة بالصحابة والقرابة ولم يذهب في تحصيل
ما فقط الى ان التمسك بعلي عليه السلام مزيح عن سمت الهداية وقد تواتر عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم عند الخاصة والعامة القران مع علي وعلي مع القران وعلي مع الحق والحق
مع علي يدور معه حيث ما دار والزموا علي بن ابي طالب فانه الفاروق بين الحق
والباطل وكفي وكف علي في العدل سواء وانا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم
فليأت الباب وان تقدروا بعدي بعلي وتولوه هذا الامر تجدوه هاديا مهديا
يسلك بكم الطريق المستقيم ولكني ما اراكم فاعلين ومثل ذلك بكثرة متواترة
فلنعلم قال التمسك بالثقلين اقول حديث الثقلين المتمسك به مما اجمعت الامة
على صحته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا اضطرب حفاظ الحديث وائمة
الرواية في روايته فرده وطرقه منها انه عليه السلام قام خطيبا بماء يدعى خما بين مكة
والمدينة فحمد الله تعالى واثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال الا يا ايها الناس انما انا
بشر يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم
بهما لن تضلوا ابدا اولهما كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل
بيتي ولم يفترقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما قال العالم الناقد يتفرقا
النحرير مجد الدين ابن الاثير في نهايته على طبق ما قال الشيخ شيخهم ابو عبد الله
المازري شارح صحيح مسلم في شرحه سماهما ثقلين لان الاخذ بهما والعمل بهما ثقيل
ويقال لكل خطير نفيس ثقل فسماهما ثقلين اعظاما لقدرهما وتفخيما لشأنهما وقال
الطيبي في شرح المشكوة شبههما الكتاب والعترة فان الدين يستصلح بهما ويعمر
كما عمرت الدنيا بالثقلين وسمي الجن والانس ثقلين لانهما فضلا بالتمييز على سائر الحيوان

وكل



وكل شيء له وزن وقدر يتنافس فيه فهو ثقل وفي كتاب الاحتجاج عن الحسن بن علي عليهما السلام
انشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال في حجة الوداع
ايها الناس اني قد تركت فيكم ما لم تضلوا بعده فاحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا
بمحكمه وامنوا بالمتشابه وقولوا آمنا بما انزل الله من الكتاب واحبوا اهل بيتي و
عترتي ووالوا من والاهم وانصروهم على من عاداهم وانهما لن يزالا فيكم حتى يردا
على الحوض يوم القيمة ثم دعا وهو على المنبر عليا فاجتذبه بيده فقال اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه اللهم من عادى عليا فلا تجعل له في الارض مقعدا ولا في
السماء مصعدا واجعله في اسفل درك من النار قال والتمثيل بسفينة نوح
اقول وهو مشعر بصحة اطباق الامة من الخاصة والعامة انه صلى الله عليه وآله
وسلم قال الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف
عنها هلك ايضا رواه احمد بن حنبل في مسنده والحاكم في مستدركه واورده
السيوطي في جامعه الصغير والطيبي في المشكوة ومن طرق عديدة جمهورية من تخلف
عنها غرق ومن طرق كثيرة خاصية وعامية من تخلف عنها زج في النار وفي
فقال اي دفع ورمي قلت على هذه الرواية الباء ليست للتعدية بل اما زائدة للدعامة
المعنى والعائد لمن واما للسببية والعائد لمصدر الفعل اي دفع ورمي في النار
بسبب التخلف قال في شرح المشكوة شبه الدنيا بما فيها من الكفر والضلالات والبدع
والاهواء الزائغة ببحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها
بعضها فوق بعض وقد احاط باكنافه واطرافه الارض كلها وليس منه خلاص
ولا مناص الا بتلك السفينة ففي طرق العامة عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تأخر عنها
غرق ومن ذلك ما رواه الفقيه الشافعي ابن المغازلي ورواه عن ابن عباس وايضا
مثل ما ذكر روى الحاكم في المستدرك على الصحيحين وحكم بصحته عن ابي ذر قال وباب حطة

اقول وهو اشارة الى روايته مسندا الى عمر بن محمد بن سعيد بن المسيب عن ابيه
عن جده عن ابي سعيد الخدري قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلوة الاولى
ثم اقبل بوجهه الكريم علينا فقال معاشر اصحابي ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة
نوح وباب حطة في بني اسرائيل فتمسكوا باهل بيتي بعدي الائمة الراشدين من ذريتي
فانكم لن تضلوا ابدا فقيل يا رسول الله كم الائمة بعدك قال اثنى عشر من اهل بيتي
او قال من عترتي ومن طريق آخر عن صاحب كتاب الفردوس ابن شيرويه الديلمي من
عظماء اهل الحديث ومن اثباتهم من العامة بسنده المعنعن عن ابي سعيد الخدري رضي
الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم كمثل باب
حطة من دخل منه غفر له وروى احد صناديد اعاظم المحدثين علي بن عمر الدارقطني
ونقل عنه صاحب المشكاة من العزيزين قال فيهم اني اذا انتسب الحديث اليهم كاني اسندت
الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسنده في الاسناد الذي صححه واستخرجه ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال علي باب حطة من دخل منه كان مؤمنا ومن
خرج منه كان كافرا وقد اورده شيخهم المتعصب العنيد في طريقته جلال الدين
السيوطي في جامعه الصغير انه قال قط في الافراد عن ابن عباس وزاد على قط بالرمز
صح بالسواد اي رواه الدارقطني بالاسناد الصحيح في الافراد عن ابن عباس و
روى من اشياخنا الافخمين عروة الاسلام الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن
موسى بن بابويه القمي في الباب التاسع والعشرين من كتاب عيون اخبار
الرضا بالاسناد عن مولانا ابي الحسن علي بن ابي طالب عليه وعليهم السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لكل امة صديق وفاروق وصديق هذه
الامة وفاروقها علي بن ابي طالب ان عليا سفينة نجاتها وباب حطتها
انه يوشعها وشمعونها وذو قرنيها قد وتعيين الشجرة اقول وهو ايماء
الى رواية الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه مسندا بسنده المتصل الى

جابر



جابر بن عبد الله الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم بعرفات
وعلي تجاهه ادن مني يا علي انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن و
الحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وروى صاحب كتاب الفردوس
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انا وعلي من شجرة واحدة
والناس من اشجار شتى وروى الشيخ الفقيه النبيه ابو عبد الله محمد بن الحسن الصفار
قدس الله نفسه في كتاب بصائر الدرجات عن الحسن بن موسى الخشاب عن عمرو بن
عثمان عن محمد بن عذافر عن ابي حمزة الثمالي عن مولانا الخامس ابي جعفر محمد بن علي
الباقر عليهما السلام قال سالته عن قول الله تبارك وتعالى شجرة اصلها ثابت وفرعها
في السماء فقال عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انا اصلها وعلي فرعها
والائمة اغصانها وعلمنا ثمرها وشيعتنا ورقها وروى الحاكم في المستدرك
على الصحيحين عن عبد الرحمن بن عوف انه قال خذوا عني من قبل ان تشاب
الاحاديث بالاباطيل سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول انا الشجرة
وفاطمة فرعها وعلي لقاحها والحسن والحسين ثمرتها وشيعتنا ورقها واصل
الشجرة في جنة عدن وساير ذلك في الجنة قد وان شيعة علي هم الفائزون
اقول روى الثعلبي احد ائمة المفسرين منهم في تفسيره مسندا الى امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السلام قال شكوت الى رسول الله صلى الله عليه وآله حسد الناس
لي فقال اما ترضى ان تكون رابع اربعة اول من يدخل الجنة انا وانت والحسن و
الحسين وازواجنا عن ايماننا وشمائلنا وذريتنا خلف ازواجنا وشيعتنا خلف
ذريتنا وروى صاحب كتاب الفردوس مسندا عن ام سلمة قدس الله تعالى نفسها
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي وشيعته هم الفائزون يوم القيمة وروى
من صبغ يديه بالبلاغة في العلوم العربية في الكشاف يا علي انت وشيعتك هم
الفائزون يوم القيمة وروى الحافظ ابو نعيم احمد بن عبد الله بن احمد الاصفهاني باسناده

الى ابن عباس انه لما نزلت هذه الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام هم انت وشيعتك راضين مرضيين ويأتي خصماؤك او اعداؤك او عدوك غضابا مقمحين وفي رواية ابن الاثير قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام ستقدم انت وشيعتك على الله راضين مرضيين ويقدم عليك اعداؤك او عدوك غضابا مقمحين ثم جمع يده الى عنقه يريهم كيف الاقماح قال ابن الاثير بعد ذكر الحديث الاقماح رفع الرأس وغض البصر يقال اقمحه الغل اذا ترك رأسه مرفوعا من الضيق ومنه قوله تعالى فهم مقمحون وروى الحافظ ابو نعيم ايضا في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم الآية مرفوعا الى ابن عباس انهم علي واصحابه وشيعته وروى ابن المغازلي في مناقبه مسندا عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدخل الجنة سبعون الفا لا حساب عليهم ثم التفت الى علي عليه السلام فقال هم شيعتك وانت امامهم وروى الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه رحمهما الله في اماليه بسنده عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام يا علي شيعتك هم الفائزون يوم القيامة فمن اهان واحدا منهم فقد اهانك ومن اهانك فقد اهانني ومن اهانني ادخله الله نار جهنم خالدا فيها وبئس المصير يا علي انت مني وانا منك روحك من روحي وطينتك من طينتي وشيعتك خلقوا من فضل طينتنا فمن احبهم فقد احبنا ومن ابغضهم فقد ابغضنا ومن عاداهم فقد عادانا ومن ودهم فقد ودنا يا علي ان شيعتك مغفور لهم على ما كان فيهم من ذنوب وعيوب يا علي انا الشفيع لشيعتك غدا اذا قمت المقام المحمود فبشرهم بذلك يا علي شيعتك شيعة الله وانصارك انصار الله واولياؤك اولياء الله وحزبك حزب الله يا علي سعيد من تولاك وشقي من عاداك يا علي لك كنز في الجنة وانت ذو قرنيها ثالث وان عليا باب اقول روى صاحب كتاب الفردوس مسندا معنعنا بسنده عن ابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي باب علمي ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي حبه ايمان وبغضه





نفاق والنظر اليه رأفة ومودته عبادة وروى ايضا مسندا عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب باب من دخل منه كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا وروى ايضا بسنده معنعنا عن عبد الله بن مسعود عليه الرحمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما اسري بي ليلة المعراج فاجتمع علي الانبياء في السماء فاوحى الله تعالى الي سلهم يا محمد بماذا بعثتم فقالوا بعثنا على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب ثالث ناطقة بنا الحقيقة اقول معاشر اولي الحجة الانسانية وعقول غير غشاوية انا نستشهد جبلة دقائقكم وغرائز عقولكم اليست هذه الروايات واخواتهن المتلوات على اسماع قلوبكم من قبل ومن دون ذلك منادية باصوات عباراتهن واشاراتهن وناطقة بالسنة حالاتهن وقالاتهن ان ليس خليفة للنيابة عن الله وعن رسول الله ولا حقيقا بتولية كفالة الدين وتقلد ولاية المؤمنين الا نفس رسول الله او علي بن ابي طالب الذي هو عنده كنفسه ومنه كرأسه من بدنه وكروحه من جسده فاذا سمعتم بعض الزائغين عن الدليل الجائرين عن السبيل كالمفسر البيضاوي ومن يحذو حذوه في القبيل يقول ولعل قوله صلى الله عليه وآله لا يؤدي عني الا رجل ليس على العموم فانه صلى الله عليه وآله بعث لان يؤدي عنه كثير لم يكن من عترته بل هو مخصوص بالعهود فهلا كنتم تقولون له ولمن يتزلج وتبجح وقاحته ويقول قوله يا ذا الروية المدروسة والغريزة المنكوسة هبلتك الثكل غضضت من بصر بصيرتك وتعاميت عن سائر النصوص والتصريحات اما تعتبر [illegible] ان من لا يصلح لتأدية اربعين آية من القرآن كيف يخلق لتمشية احكام الايمان وتولية اسرار الفرقان ومن لم يستأهل [illegible] مسجد رسول الله يسد بابه عن مسجده كيف يحق ان يجلس ويقعد مقعده ويتمكن مكانه ويتسلط سلطانه فاعتبروا يا ابصار بصائركم يا اولي البصائر والابصار اليس هذا بيان فيها استغناء من التواترات الثابتة عند كل من في داخل دعوى الاسلام من ارباب الرواية واهل الدراية ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما جعل عترته معدن شريكه للقرآن وشفيقه واحد الثقلين المتمسك بهما وقال انهما لا يفترقان ابدا

الى يوم القيمة وانما السيد العترة على بن ابى طالب عليه السلم فيا قوم اى سماء تظلكم واى ارض تقلكم
اذا اتخذتم هذا الثقل الناطق الذى هو عيبة علم رسول الله وحامل اسرار شقيقه و
صاحبه الذى هو القران واذ قد استبان من تواتر الاحاديث التالفة وتناقل الاخبار ان اكثر
ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تقهقروا ونكبوا عن السبيل من بعده وتغلبوا و
استاثروا بالحق على اهله فاذن قد استتب ما استصحوه واستثبتوه واطبقوا على روايته
فى صحاحهم ومشكاتهم وصحيحهم وسننهم الاربعة واصولهم الجامعة عن ابى سعيد الخدرى قدس
الله نفسه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا
بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم قيل يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن وفى طريق
آخر انه صلى الله عليه وآله وسلم قال ستحذو امتى حذو بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل وحذو
القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوا فيه واذ قد اختلط عرش هذا المقام وبلغ بنا
حوق الكلام زروة هذا السنام فليرجع الى سدرة المنتهى باذن الله العزيز العليم الى ما كان
فى سبيله **قال** الرصد الاول وفيه تقويم ان فى الوجود من هو القيوم الواجب بالذات
**اقول** هذا مشعر بان الموضوع فى العلم الالهى هو الموجود بما هو موجود وذلك على ان يكون
خصوصيات انحاء الظروف لاغية فيه وملغاة لو باعتبار الظاهر ان الواجب موجود ليس
الموضوع هو الواجب بل هو محمول لا نه فى قوة قولنا بعض الموجود واجب وهكذا الحال فى
المسائل الالهية التى يكون الموجود محمولا بحسب الاستبانة وانما قلنا ذلك لان الموجود المطلق
موضوع الحكمة الالهية على ما نبه عليه شيخ الصناعة فى اوايل الهيات الشفاء وموضوع كل
علم ما يبحث عن عوارضه الذاتية لا ما يجعل محمولا فى مسايله وان كان لو جعل موضوع العلم الحمول
فى ربط مسايله وايضا هذا مشعر الى ان الوجود الذى يثبت بالبرهان هو الوجود الرابطى
واثبات ذلك فى هذا البحث الاول نظرا الى سنخ طبيعة الوجود والموجود بان يقال ان طبيعة
الوجود والموجود مسلوب العلة والا استلزم تقدمه على نفسه واذا سلب عن طبيعة
الوجود والموجود علة فينبغى ان يكون طبيعة الوجود والموجود مشتملة على الفرد الذى يكون





الواجب الوجود جل سلطانه بالذات فبهذا الدليل استبان وجود رابطى لطبيعة الوجود والموجود
علة وذلك الوجود الرابطى اشتمال طبيعة الوجود والموجود على فرد واجب بالذات وانما
نلاحظ اشتمال الوجود والموجود على فرد الممكن لانه علة للاحتياج الى اشتمال فرد الواجب بالذات
لان الوجود والموجود على الفرد الممكن مشتمل فلو استتب ذلك الا بالاشتمال على الفرد الواجب
بالذات اولا والا استلزم الدور او التسلسل كما سنوضحه ان شاء الله فى براهين اثبات الواجب
عظم مجده فالاشتمال على الفرد الممكن الذاتى يكون ثابتا بالضرورة يكون علة تامة مستلزمة
لثبوت الافتقار على فرد الواجب بالذات بحسب شموله واعلم ان العلم الكلى واحد وينبغى
ان يكون العلم الالهى داخلا فى هذا العلم لان الله تعالى وتقدس مبدا الوجود المطلق لا الموجود
دون موجود فالقسم الذى يشتمل منه على اعطاء مبدا الوجود ينبغى ان يكون هو العلم الالهى
وان هذه المعانى ليست خاصة بالطبع طبيعيات بل هى اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من
علم الطبيعة فلهذا وجب ان يسمى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعليمى وان كان اعلى من
علم الطبيعة اذ كان موضوعاته مجردة عن المادة فليس ينبغى ان يسمى علم ما بعد الطبيعة
لان تجرد موضوعاته عن المواد وهمى لا وجودى ومن ذلك العلم يحصل زيادة ما اثبات
المبدا يعنى مطابق صدق الموجود المطلق ومصداق حمله عليه ومن نفى المبدا للموجود
المطلق كما سلكه الشيخ هو الفاعل واثبات الاول لا بينا فى نفى الآخر بيان ذلك بضرب من
الاجمال ان منشأ انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقى الذى هو موجود باعتبار ذاته فانتزاع
مفهوم الموجود الانتزاعى الاثبات فى جميع الشئون والهويات انما هو من الوجود من حيث المجموع
شخص واحد هو انسان كبير وله ظاهر وهو عالم البرزخ ولهذا الباطن باطن وهو عالم
النفوس المجردة ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول ولهذا الباطن باطن هو الوجود الحقيقى
القايم بذاته ونظير هذا الشخص الانسانى الذى نسبته الى جميع الموجودات نسبة فاتحة الكتاب
الى القران المجيد فان هذا الشخص الانسانى له ظاهر هو البدن ولهذا البدن باطن وهو القوى
السارية فيه ولهذا الباطن باطن هو النفس الانسانية المجردة ولهذا الباطن باطن هو روح
القدس الذى هو العقل الاخير الواقع فى سلسلة العقول الطولية ولهذا الباطن باطن

الى ان ينتهى الى الوجود الحقيقى الذى هو الحق وكما ان البدن والقوى وما فى تلك القوى من الصور
المحسوسة والخيالية والوهمية والنفس المجردة التى ادراكها وحيوتها بالوجود الحقيقى كذلك جميع
عالم المحسوسات والقوى الجسمانية وما فيها من النفوس والنفوس المجردة وما فيها من الصور والعقول
وما يتركب منها من الامور اللاحقة بها حاضرة عند الوجود الحقيقى الذى جميع تلك الامور ظاهرة من
وفايضة عنه وبه ادراك كل مدرك وحيوة كل ذى حيوة فانه كما كان حيوة بدن الانسان
بالقوى السارية فيه وحيوة القوى السارية بالنفس المجردة التى تلك القوى انوار عرضية
فايضة عنها وحيوة النفس المجردة بروح القدس وحيوة روح القدس بالوجود الالهى بالوجود
الحقيقى الذى هو القيوم الحى بذاته كذلك حيوة جميع الاجسام بالقوى السارية فيها وحيوة
تلك القوى بالنفوس المجردة المتصرفة فى تلك القوى وحيوة النفوس بالعقول المتصرفة فيها
وحيوة العقول بالوجود الحقيقى الذى هو الحى بذاته فلما كان ادراك كل مدرك بالحق
وحيوة كل ذى حيوة منه فلا عالم ولا حى بالحقيقة الا هو تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا فاتلخص مما ذكر ان المعلول عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلته التامة ويكون
الايجاد عندهم عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقى ذا ظاهر فالحق هو الوجود الحقيقى والخلق
هو ظاهره والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات فى الاعيان بل انما يكون التغاير بينهما
فى العقل واخبر التنزيل عن هذا بقوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء
عليم فان فى هذه الاية الكريمة اشارة الى جميع مراتب علم الله تعالى لا سيما المرتبة الاولى الاجمالية
والخامسة التفصيلية على اتم البيان واوضح البرهان فالايجاد عندهم هو صيرورة الوجود
الحقيقى ذا حيثيات ظهورية انتزاعية وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود
الحقيقى متعينا بالتعينات الممكنية الاعتبارية وان شئت قلت هو عبارة عن انبساط
الوجود الحقيقى فى الممكنات وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقى ذا
حيثية انتزاع الماهيات الممكنة فان هذه العبارات واشباهها معناها واحد عباراتنا
شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير كما قال حكيم المعلم قدس الله سره
ثم فى عبارة اخرى ان يكون ذاته الحقة مطابق الوجود المطلق لا ينافى ان



يكون ما عداه من الممكنات بحيث ينتزع عنها الوجود وان لم يكن منشا لانتزاع ضرورة ان
ماهية الممكن من حيث هى لو كانت كذلك يلزم كونها واجبة الوجود بذاتها ومن هناك تحدس
ان للوجود معنى واحدا وانه لا يلزم ان لا يكون مطابقة امر واحد وحدانيا فصدق الوجود
على ذاته تعالى حق سلطانه بذاته لذاته وعلى ما عداه من الممكنات من جهة استناده اليه
متن وانه جاعل عوالم الجواز وصانع نظام التقرر اقول هذا شروع الى منهاج
آخر فى الدليل اللمى على الوجود الرابطى لعدم صلاحية كونه بحسب نفسه مبرهنا عليه
وبالجملة ان الوجود نفسه لحقيقته الحقة من كل جهة مغاير لوجوده الرابطى لكونه
صانعا للعالم او فردا للموجود المطلق حقيقة وبالذات دال على ان المجعولات منتهية
الى الواجب وهو ان مصنوعية العالم علة لكون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
وذا صانع واجب بالذات والا يلزم الدور او التسلسل او غيرهما من المفاسد على ما
سيأتى فى دلائل اثبات الواجب كما ان قولنا هذا مؤلف وكل مؤلف ذو مؤلف فان
المؤلف وان كان معلولا للمؤلف بحسب وجوده فى نفسه ولكن بحسب الوجود الرابطى
علة لثبوت ذى المؤلف له قال شيخ الصناعة ان الاوسط اذا كان علة لثبوت الاكبر
للاصغر فى نفس الامر وللتصديق به سواء كان علة للاكبر بحسب نفسه او لم يكن فهو برهان
لم فان قلت ذلك لكان موضوع المسئلة بعض الموجود ومحموله هو مفهوم الصانع
الواجب الوجود لذاته ونحوه والوسطان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم
فى الذهن والخارج معا لزم منه كونه تعالى معلولا لغيره اذ الدليل انما يدل على ان فى جعله
لهذا المفهوم معلل بحد الاوسط وليس للمحمولات وجود فى انفسها الا وجودها لموضوعاتها
واذا ثبت بالبرهان اللمى ان العالم ذو جاعل واجب بالذات استبان واستظهر بصحة
ان الواجب بالذات جاعل عوالم الجواز وخالق نظام الوجود وصانع عالم الادوار
وفاطر دار الكون فالتوجيه لحقيقة وفاعل نهار الوجود وقوله جاعل عوالم الجواز خبر
لفظ الجواز على الامكان مبنى على ومحض حال الممكن من حيث انه يقع صقع للفعل الغير العام

[illegible]

بالذات وقوله جاعل اشارة الى الجعل البسيط كما صرح بذلك جزى المصنف قدس الله
نفسه القدوسي الى اصل الجعل البسيط فروع هي اصول لغوامض مسايل الحكمة ههنا
مطلب هل على اقسام ثلثة هل الشيء وهل الشيء موجود على الاطلاق وهل الشيء موجود
على صفة وينبه ان احق ما يسمى بالهلية البسيطة هو الاول والهلية المركبة ضربان
بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اصطلح على جعل البسيط ضربين بسيط على الحقيقة
وهو هلية الشيء من نفس حيثية وبسيطة على الاضافة وبالقياس وهو هلية الشيء بحسب
الوجود فى نفسه والمركبة هلية الشيء على صفة فلا شطط وكان من آمن بالجعل
البسيط انما ذهل نفسه عن التشكيك نفسه بعدم انفصال الوجود عن التقرر الا
فى اعتبار العقل فهما تحقق الوجود ثبت التقرر لكن المرتبتين المختلفتان وللشيء
بحسب كل منها لواحق واحكام فاهمال مغلطة فى المقاييس العلمية والاعتبارات
التصورية والاذعانية والاقتناصات الحدية والبرهانية ومنها الجعل البسيط
انما ينسب الى العلة الفاعلة بل الى فاعل الماهيات ومفيض الوجودات على الاطلاق
قال وتقويم تقديسه وتمجيده اقول المطلوب من التقديس هو الصفات
الجلالية السلبية والتمجيد هو الجمالية الثبوتية ووجه تقديم علي الثبوتية انه
بمنزلة رفض الموانع وهو مطلع ومقدم على حصول المرام قال كالمدخل اقول
ان المدخل باعتبار الاصطلاح هو الايساغوجي اى الكليات الخمس فكما ان الايساغوجي
موقوف عليه للمعرف وللاحكام التصديقية ايضا فكذلك ما هو المذكور فى هذا
الفصل موقوف عليه لما بعده فى المطالب قال فى الحاشية العلم الالهي يتقدم
العلوم باسرها فى مذهب تعليم البرهان اقول فان قيل بالبرهان اللمي يستقل
شيء من العلوم الا العلم الالهي لان اثباته ايضا كما فى العلم الطبيعي والطب مثلا
كاثبات الصورة فانها موضوعات ساير العلوم وبيان حقايقها على ذمة العلم الالهي فهى
اذا اراد احد حتى فلابد ان يثبت اولا ان بعض الموجود جوهر هو فصل وبعض الموجود



وبعضه عرضى وهكذا فتحديد الانسان بالحيوان الناطق مسبوق باثبات ان الحيوان ذاتى وكذا
الناطق ذاتى وبعد اثبات الجنس والفصل القريبين يتيسر التحديد وهذا الاثبات على ذمة
العلم الالهي وكذا القياس فى المبادى التصديقية لان اثبات وجود الموضوع والمحمول من
وظيفة العلم الالهي لان اثبات وجود جميع الاشياء فى العلم الالهي فلا يستقل شيء فى
العلوم لا فى البيان التصورى ولا فى البيان التصديقى موقوف على اثبات وجود المبادى
واثبات وجود كل شيء انما هو فى العلم الالهي فلا يستقل شيء فى العلوم الجزئية لا فى البيان
التصورى ولا التصديقى وقال الشيخ الرئيس فى الهيات الشفا واما مرتبة هذا العلم فهى
ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية انت تعلم لو صح هذا لزم تقدم الفلسفة
الاولى على الطبيعيات وغيرها لكونها متكفلة لبيان مبادى العلوم الجزئية باسرها
وكون كثير من الامور المسلمة فى هذا العلم مذكورا فى الطبيعيات لا يوجب تقدمها عليها فانها من
جهة التعليم او التعلم وذلك على ما تقرر فى البرهان ان مبادى كل علم اخص هى مسايل
فى العلم الاعم مثل مبادى الطب والطبيعي والمساحى فى الهندسة فيعرض فى هذا العلم ان يتضح
مبادى العلوم الجزئية التى يبحث عن احوال جزئيات الموجود ومن ههنا رجح الشارح
المحقق للاشارات تقديم الالهيات على الطبيعيات من هذه الجهة حيث قال ولذا اى ولهذا
العلم تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم لاشتماله على بيان اكثر مباديه
الموضوعة فيها والعلم بالمبادى اقدم من العلم بذى المبادى فيجب بنا لو تصفحنا ما يلوح من
كلام المعلم الاول فى تقدم الطبيعيات على الالهيات وذلك بان يقال ان الطبيعيات اقدم الاشيا
بالقياس الينا واما الالهيات فانها متاخرة عنا وان كانت متقدمة على ما هو اقرب الينا بحسب
متن الواقع فيكون التعليم قد اقتضى التدرج من مبادى ومطالع المحسوسات الى المحسوسات
ومنها الى المعقولات وقد سلك الشيخ هذا المسلك بقوله فاذن من حق هذا العلم ان
يتقدم على العلوم كلها الا انه من جهتنا متاخر ولعل الشيخ نظر الى ذلك الوجه الذى اشار اليه
فى متن الهيات الشفا [...]سايل المنطقة الالهية فى اثبات واجب الوجود والدليل عليه ان هذا

واعلم ان مبادى كل علم اخص مسايل [...] ان مبادى العلوم الجزئية من عوارضه الذاتية والمراد من مبادى العلوم ما هو من عوارض الغير الاولية والمراد من الصفة [...] موجود لا يكون من عوارضه الذاتية الاولية والمراد من تلك المبادى ما هو من عوارضه الذاتية [...] الاولى ما يكون من عوارضه الذاتية [...]

العالم الجسمانی لا سطقسات الجسد ان یمکن بحسب مجموعه و باعتبار کل واحد من اجزائه وکل ممکن
فلو بد له من موثر فکل جسم فله موثر ثم ذلک الموثرات کان ممکنا کان الکلام فیه کالکلام فی الاول
فیلزم الدور او التسلسل وهما باطلان بدلیل ان کل من الممکنات مترتب فی الطبع فقد حد ما
لا نهایة له فیه محال و الا انتهی الی الواجب الوجود وهو المطلوب الرابع قال فی تلک الحاشیة وایضا
موضوعات سائر العلوم جزئیات لموضوعه اقول یعنی ان موضوع کل واحد من العلوم جزئی
لا جزئیات موضوع العلم الالهی لان موضوعه هو الموجود المطلق بما هو موجود مطلق
والموجود المطلق کلی یندرج تحته جمیع الموجودات فکل واحد من الموجودات جزئی من
جزئیات الموجود المطلق بما هو موجود مطلق و الطبیعة الکلیة متقدمة علی جزئیاتها تقدما
بالذات قال فی تلک الحاشیة والجزئیات بحسب الوقوع فی الحصول بالفعل اقول یعنی
ان الجزئیات متقدمة علی الطبیعة الکلیة باعتبار الوقوع فی الحصول بالفعل وبالاعتبار
الاول متقدمة وبهذا الاعتبار متاخرة قال فی تلک الحاشیة ایضا هو بعض
العلوم باسرها اثبات مبادیها اقول هذا باعتبار التوقف من حیث المبادی
لا من حیث الموضوع والحاصل انه یقابل بحسب المبادی فقط قال فی تلک الحاشیة بحسب بعض
الامر قبلیة بالذات وقبلیة بالشرف اقول لان المعلوم بالعلم الالهی هو المجردات و
المجردات ما یتوقف علیه المبادی فی الوجود ومع ذلک یکون المجرد اشرف من المادی بناء
علی نقصان المادی وکمال المجردات قال فی تلک الحاشیة وما فوق الطبیعة اقول
یتضمن الاسمین ای اسم ما قبل الطبیعة و ما بعد الطبیعة لان الفوق الذی هو الجهة
الحقیقیة للشیء لا یتبدل اصلا لکن تلک الجهة قد کان قبلا وقد یقع بعدا مثلا اذا فرضنا
امتدادا ذا جهتین فی الارض الی السماء فلو اعتبرنا مبدا ذلک الامتداد فی الارض یکون المبداء
قبلا وما بعده بعدا فیکون الفوق الحقیقی قد یکون قبلا وقد یکون بعدا باعتبارین
اما القبل من حیث انه قبل لا یکون بعدا وکذا البعد اما الفوق الحقیقی من حیث انه فوق
لا یابی ان یکون قبلا باعتبار وبعدا باعتبار وقال الشیخ فی الشفاء ایضا واما العدد فانه

الفرق بین الجزء والجزئیات ان الاول یحمل والثانی لا یحمل
اذکر جمیعا والجزئیات ما لا یتحمل من حیث
الکل والجزء وانها وقوام الکل والجزئیات
لا تدخل فی قوام الکلی



فیه الکد ویشبه ان ظاهر النظر ان یکون علم العدد وهو من علم ما بعد الطبیعة الا ان یکون
علم ما بعد الطبیعة الا ان یکون علم ما بعد الطبیعة انما یعنی به شیء آخر وهو علم ما هو من
کل الوجوه مباین للطبیعة فیکون قد یسمی هذا العلم باشرف ما فیه کما یسمی هذا العلم
بالعلم الالهی ایضا لان المعرفة بالله تعالی هو غایة هذا العلم وکثیرا ما یسمی الاشیاء من جهة
المعنی الاشرف والجزء الاشرف والجزء الذی هو کالغایة فیکون کان هذا العلم هو العلم
الذی کاله و اشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما یفارق الطبیعة من کل وجه
ذکر غیاث الحکماء ان فی قوله هذا اشارة الی جواب شبهة ربما تورد ههنا وهو ان ما بعد
الطبیعة فی الحقیقة هو الامور التی لا تخالط المادة فخرج ما یخالطها تارة ویفارقها
اخری وتسمیة هذا العلم بما بعد الطبیعة تسمیة للشیء باسم اشرف اجزائه فح لا یوجد العدد
فیما بعد الطبیعة ولما لم یکن هذا الجواب عنده حقا حیث لا یندفع به کون العدد من اجزاء
هذا العلم کسایر الامور العامة التی تفارق المادة تارة وتقارنها اخری اعرض الشیخ عنه
انتهی ولا مشور لو عزلنا النظر عن کونه جزءا منها یصح ان یقال ان تسمیة العلم الکلی بهذا
الاسم لما کانت باعتبار اشرف اجزائه من الواجب بالذات والمجردات الصرفة التی لا تحوم
حولها سوادی القوة والاستعداد یصح تسمیة علم الحساب بهذا الاسم باعتبار شمول موضوعه
لتلک المفارقات المقدسة عن المادة وهی التی ما بعد الطبیعة فی الحقیقة وایضا یمکن
ان یقال انما اشاره فی الجواب الی الحقیقة الی الفرق بین العدد المطلق الذی فرضنا انه
موضوع للحساب والموجود المطلق بان افراده هذا الواجب والعقول المقدسة وذلک
بخلاف ما علیه امر العدد فان بعض افراده العارض للعقول التی هی المعروضات المفارقات
عن الطبیعة باعتبار معروضه لا مطلقا فلا یکون المفارقات من اجزائه بل من معروضات اجزائه
وذلک بخلاف ذلک علی ما قال انما یعنی به شیء آخر وهو علم ما هو مباین من کل الوجوه للطبیعة
فیکون قد یسمی هذا العلم باشرف اجزائه و ذلک بخلاف ما علیه امر العدد فانه اشرف
باعتبار معروضه ولم یکن العدد المطلق موضوع الحساب بل العدد المساوی هو موضوعه

حكم بانه بان غير محقق وجعل البيان المحقق هو باعتبار كون موضوع العدد المقارن
للطبيعة وبهذه الوجوه اعرض الشيخ عنه قال في نقل الامر مطلقا اقول يشير بذلك الى
ان خصوصيات انحاء الظروف لا عبرة في طبيعة موضوع هذه الصناعة فيكون البحث عن
المعقولات الثانية بما هي موجودة من مسائل الفلسفة الاولى وان موضوع صناعة المنطق
باعتبار كونها مستندة الى المعقولات الاولى من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول وبسط
ذلك ان للشيء معقولات اولى كالجسم والحيوان ومعقولات ثانية تستند الى هذه وهي
كون هذه الاشياء كلية او جزئية وشخصية والنظر في اثبات هذه المعقولات الثانية
متعلق بعلم ما بعد الطبيعة في موضوعه لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقا فان نحو وجودها
مطلقا يثبت هناك وهو انها هل لها وجود في الاعيان او في نفس الامر بل بشرط آخر و
هو ان يتوصل بها من معلوم الى مجهول واثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة
وهو ان يعلم ان الكلي قد يكون جنسا وقد يكون فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون
عرضا عاما وقد يكون خاصة فاذا ثبت في علم بعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي النوعي
صار الكلي ح بهذا الشرط موضوعا لعلم المنطق قال في تقاسيم التقرر والوجود
اقول ان الشيخ جعل احوال الموجود بما هو متقرر موجود قسمان احدهما الامور
العامة وهي المراد من قول جدي المعلم المقدم قدس الله تعالى لطيفه والاعراض الذاتية
المتوغلة فيه عوارض طبيعة المتقرر الموجود بما هو موجود متقرر وثانيهما تقاسيم
الوجود لبعض الموجود وتعين الموجود نفس والحاصل ان التقاسيم انما اعتبر
الشيخ المقتول لم يفصل بل جعل احوال الموجود بما هو موجود راجعة الى تقاسيم الوجود
مطلقا اعم من ان التقاسيم تقاسيم الانواع المحصلة او غيرها مثل الامور العامة
وقوله رفع الله تعالى قدره في نسخة اخرى في تقسيم عالم التقرر المتقرر اما متقرر الحقيقة
بنفس ذاته فلا محة هو بذاته مبدأ انتزاع الوجود عنه ومصداق حمل الموجود عليه
وهو القيوم الواجب بالذات جل ذكره واما غير متقرر الذات بذاته بل مجعول

اقول هذا والمصنف شيء مسلك
الشيخ ووجهه الاخص في الانواع
المحصلة لا الامور غير المحصلة مثل
الامور العامة تم تم



الحقيقة عن غيره فلا محة ليس هو في حيز ذاته مبدأ انتزاع الوجود ومصداق حمل الموجود بل انما
من جهة الاستناد الى الجاعل وهو الذات الجائزة الفاقرة والجائز الفاقر اما خفيفة متعينة
ذاتها متخصصة ذاتها ووجودها لنفسها اعني حيثما اذا تقررت في الاعيان كانت لا في موضوع
وان كانت بحسب تشخصها وبوجودها التشخص محل وذلك جنس مقولة الجوهر وتحتها
الجوهر المفارق مطلقا اعني الانوار العقلية التي هي بالفعل في الفطرة الاولى على الاطلاق و
المفارق في ذاته فقط كالنفوس المفارقة التي لها في فطرتها الاولى كمالات بالقوة تتحمل بها
في الفطرة الثانية والمادة الاولى التي فعليتها متضمنة فيها القوة المطلقة والصورة القابلة للوجود
والتشخص في المادة بضربيها الجسمانية والمنوعة والمتقوم من المادة والصورة اعني
البرازخ الجسمانية بانواعها واما طبيعة ناعتية تقررها ووجودها في نفسها هو بعينه تقررها
ووجودها في غيرها اعني حيثما اذا تقررت في الاعيان كانت البتة في موضوع بحسب تشخصها
وبحسب طبيعتها المرسلة جميعا وهذا طباع مشترك بين مقولات الاعراض التسع المشهورة
قال على الاطلاق في المطر يمكن ان يكون قيدا للعلوم الجزئية اي علم من العلوم الجزئية
كالطبيعي والرياضي والطب وغيرها انما يكون اثبات موضوعها في العلم الالهي والعلوم
الجزئية هي موضوعها بعض الموجودات او بعض الموجودات ويختص نظرنا باعراضها
الخاصة بها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من حيث ما يتحرك و
يتغير ويسكن من الحركة ومن حيث ما هي مبادي ذلك ولواحقه وعلم الهندسة فانه
ينظر في المقادير من حيث ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها وفي
مباديه ولواحقه وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس شيء منها النظر فيما يعم الموجودات
ويمكن ان يكون قيدا للمبادي اي المبادي مطلقا والمراد بالمبادي المطلق هي المبادي
للشيء لا تخصيص لها بعلم دون علم مثل قولنا النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان
والمبادي التي لها تخصص مثل الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في العلم الطبيعي لاثبات
كروية الشكل الطبيعي وان الواجب تعالى مجده مشترك بوحدانيته ذاته الحقة عظم كبرياؤه

على اثبات العقل من سبيل ان الصادر عن الواحد لا يكون الا واحدا ولينبغى ان لا العقل
كما سوضحه فى موضعه ثم انه لا يلزمهم امور ثلثة تصدر عنه العقل والجسم والنفس كما
كثرة الاشرف تتبع الاشرف فالعقل اثنا تصدر عنه تعالى بسبب الوجوب بالغير للعقل
الاول والنفس بوجوده والفلك بامكانه فلذلك استبان ان للعقل الاول فى حد
ست حيثيات تلزم ذاته المتقررة بالفعل الماهية والانية والامكان الذاتى والوجوب
بالغير وتعقل ذاته عقلا حضوريا وتعقل ذات الجاعل بقيد الامكان فمنهم من ارجعها
الى حيثيات ثلث ومنهم من ارجعها الى حيثيتين والتحقيق ان الحيثيات اللازمة
لذاته الصادرة بالفعل اثنتا عشرة حيثية مفصلة فى تلك الحيثيات ثم انه لما كان
مبدأ لم يكن الاستدلال بمعلولها ~~ما~~ بل اثبات الوجود لاى شئ كان
اى بالفعل لا مطلقا ومن هنا ريب وهو ان قولكم اثبات الوجود لاى شئ كان اى كان
انما كان هو فى العلم الالهى كاذب لانه قد يحصل العلم بوجود الشئ فى غير العلم
الالهى ايضا مثلا مطلب ما ان الرحمة متقدم على جميع المطالب ومطلب ما ان الرحمة
مطلوب لخصوصية له بالعلم الالهى فاذا حصل لنا ما ان الرحمة مثل تصور المثلث
المتساوى الاضلاع فى علم الهندسة ثم فرضنا المثلث الرحمة انقلب المثلث بالحقيقة
فى علم الهندسة بجزم وجود المثلث فى علم الهندسة فبالحرى قد حصل التيقن بوجود
شئ فى سواء العلم الالهى ايضا قلت علم الهندسة مطلوب الاستقلال فى افادة وجود
المثلث لان فى الهندسة تستعمل ان كل من النقطتين فصل بينهما بالخط وهذا القول
مفتقر الى ابطال الجزء الذى لا يتجزى لان بعد ابطال الجزء لا يثبت الخط ولا يمكن
الاتصال بين النقطتين بخط لانه لو كان الجزء حقا لكانت النقطتان متتاليتين
فلا يمكن الوصل بينهما بخط وحصل ابطال الجزء الذى لا يتجزى فى الالهى ومن هنا وقع
عن الشيخ ان ما نوضح عندهم ذاتيات جوهر الشئ يفيد تصور ذلك الشئ ويعبر
عنه بمطلب ما ان الرحمة لكلام ثم نقلب هى بعينها الى مطلب ما الحقيقة من عدم افادة





زيادة امر فى التصور وان كان هذا المطلب متاخرا عن مطلب الهلية البسيطة الطالبة
لوجود ذلك الشئ ويمكن مع ذلك ليس له مدخل فى زيادة تصوره او افادة امر
زايد على جوهر حقيقته فى نفسه بل انما يكون هذا بعد الوجود والاول قبله وهو
خارج عن تصوره فى ذاته قال الشيخ فى رسالته الموضوعة فى باب معرفة التصور
والتصديق بهذه العبارة الحد التام يقال بالتشكيك على جهتين شبيها فمن ذلك الحد
الشارح لمعنى الاسم ولا يعتبر به وجود الشئ فان كان وجود الشئ فذلك الحد
الحد على انه شارح للاسم كتحديد المثلث المتساوى الاضلاع فى افتتاح كتاب اقليدس
فاذا صح للشئ وجود علم ان الحد لم يكن بحسب الاسم فقط ويقال الحد لما كان
بحسب الذات انتهى وبالجملة ان المقصود اذا كان تصور جوهر الشئ بحسب التصور
اكتفا به بمباديه التصورية التى يعبر عنها بمطلب ما ان الرحمة الاسمية سواء كان
ذلك الشئ المطلوب تصوره موجودا او لم يكن فكما ان ليس لوجوده مدخل فى تصوره
فى نفسه كذلك ليس له مدخل فى تصور مباديه ~~تا~~ وبالهلية البسيطة للذات
هذا العلم اقول ههنا شك وريب وهو ان المسئلة التى تصلح ان يكون مسئلة
العلم هى ان يكون محمولها عارضا ذاتيا لموضوعها لان كل علم يبحث عن الاعراض
الذاتية لموضوعها والهلية البسيطة اما ان لا تصلح ان يكون مسئلة بعلم من العلوم
لان المحمول فى الهلية البسيطة اما الوجود فى نفسه او الذاتيات لموضوع المسئلة
نحو الانسان موجود وحيوان وناطق وامثالها وشئ من الوجود والذاتى للموضوع
مسلوب المدخلية للموضوع فى ثبوته له اما الوجود فانه من تلقاء الجاعل فلو يكون
للموضوع مدخلية فى عروضه له واما الذاتى فليس للموضوع ايضا مدخل فى ثبوت
الذاتى له لان ثبوت الذاتى بما هو ذاتى له واجب ولا نفتقر الى علة اصلا فاشار
جدى المعظم الى رفع هذا الشك بقوله ولكن على ان توضع الاشيا فى حيز المحمولات
مثل قولنا العقل موجود والنفس موجودة وان كان باعتبار الظاهر من قبيل الهليات

ان الاعراض التى تكون للذات
من خارج وعلة فى الوجود
مسلا ارض

البسيطة لكن توخذ الاشيا مثل العقل والنفس في حيز المجعولات وبجعل تلك الاشيا لا من قبيل
خصوصيات الموضوع اى طبيعة الموجود المطلق فمن قولنا العقل موجود في قوة قولنا بعض
الموجود عقل فيكون العقل شانا من خصوصيات الموجود المطلق ويكون من عوارضه الذاتية
لان الفرد بالنسبة الى الطبيعة ومن توقف على الطبيعة بحسب الوجود فيكون العقل و
النفس وغيرهما من الاشيا من معنى ان عروض التخصص لطبيعة الموجود المطلق التى هى موضوع
العلم الاعلى والمتنزل المطلق الذى موضوعه فالعقود التى بحسب الظاهر من الهليات البسيطة
بالحقيقة من العقود التى هى من الهليات المركبة واشار الى ذلك بقوله اثر فيه وعقد المسايل
على الحقيقة اثبات خصوصيات التفرد وانحاء الوجود فالعلم الكلى هو الذى ينظر في الشى
العام لجميع الموجود اى مثل الوجود والوحدة وفى انواعه ولواحقه وفى الاشيا التى
لا تعرض المتخصص بشى من موضوعات وبجميع الموجودات وهو الشى الذى ينبغى ان يسمى
باسم الله عظم مجده وينبغى ان يكون العلم الكلى واحدا فانه لو كان علمان كليان لكل
واحد منهما موضوع خاص والعلم الذى له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر جزئى
فكلا العلمين جزئيان هف كما وضحناه قبل ماه ومعطية اوز بالنصب اما بالاضافة
الى تخصصات طبيعة الموضوع او بالمنونة وعلى اى تقدير يكون عطفا على المفعول الثانى
لقوله توص اى يجعلها لا صد بمعنى الجعل وذلك المفعول الثانى هو قوله في حيز المجعولات
لانه محل النصب ليكون مفعولا ثانيا لتوخذ ويكون تقدير الكلام هكذا على ان توخذ
الاشيا معطية تخصصات طبيعة الموضوع بهويات الاشيا كالعقل والنفس وغيرهما ليس
موضوع المسئلة حقيقة بل موضوعها موضوع العلم الالهى وهو الموجود المطلق فقولنا
العقل موجود في قوة قولنا بعض الموجود عقل بمعنى ان الموجود المطلق يختص بالعقل
لموضوع تلك المسئلة حقيقة هو الموضوع للعلم الالهى وهكذا حكم سائر العقود التى هى
مذكورة فى العلم الالهى وتكون فى الهليات البسيطة بحسب الظاهر فانها راجعة الى الهليات
المركبة كما ذكرنا فى مسئلة قولنا العقل موجود ماه وعن سائر المقولات العينية

كما وضحناه

۱۵

كن
هذا انباء الى الماهية المجعولة المتقدرة على وجودها الانتزاعى الاثباتى فالمخاطب بقول كن
والمامور بامر الصدور نفس جوهر الماهية باعتبار درجة الماهية الاستبدائية لا حرفة الكلام
وانما صدرت عن فياضيته وفعاليته فتقررها وحقيقتها من تلقاء قدسه لا من حيث
شى نفسها وباعتبار نفس جوهرها وبالجملة ان جهات الجاعلية مجعولة بالجعل
البسيط فكلما هو جائز الذات فانه يتقدس درجة ذاته وشى جوهر حقيقته مجعول
الجاعل الحق وفعله وصنعه وفيضه ووجودها منتزع عنها في مرتبة متاخرة ماه ويحقق
طبقات ملكية ويحصل كيف نسبته الى الشوانى اور واعلم ان الملكية شعوب وضروب
وقبايل وطبقات روحانية وهيولانية مجسمة ومقدسة وعلوية وسفلية وسماوية
وارضية فالا على طبقة الذين طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس الروحانيون الكروبيون
من الجواهر العقلية بطبقات انواعها وانوارها ومنهم روح القدس النازل بانوار
الوحى والثاقبة في ارواع القوة القدسية باذن ربهم الكريم بيراعه آيات منزلة
منها كريمة واردة في شان نبينا ورسولنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم علمه شديد
القوى اى ملك شديد قواه شرابه وهو الذى ايده الله تعالى بالقوة الغير المتناهية
ومن قدرته انه قلع قرى قوم لوط من الماء الاسود وحملها على جناحه ورفعها
الى السماء ثم قلبها وصاح صيحة بثمود فاصبحوا جاثمين وكان هبوطه على الانبيا ع
وصعوده اسرع من رجعة الطرف ورأى ابليس يكلم عيسى على عقاب بعض الارض
المقدسة فنفخه بجناحه فالقاه الى اقصى جبل بالهند ومنها كريمة نزل به روح الامين
على قلبك فانه صح في ان علمه صلى الله عليه وآله وسلم يكون منه باذن ربه وقوله
تعالى ذو مرة اى ذو راى ومتانة فى دينه واحكام فى علمه بوجه لا يكن تغيره وبيانه
فاستوى واستقام على صورته اذ هو ح لو لم يتنزل بصورته وهو بالافق الاعلى لانه
حين كان النبى بالافق المبين لا ينزل على صورته اذ هو ح لو لم ينزل بصورة مثالية
لم يفهم القلب كلامه ومنها كريمة ذى قوة عند ذى العرش مكين عزه منزلة الا حوال
مطاع ثم امين بالوحى وغيره من الامور المتعلقة به وفى التنزيل روح القدس من ربك

بالحق الثابت الدائم قوله تعالى علّم الانسان ما لم يعلم اى ليس من شانه ان يعلم الا بالتعليم ارشاد
الى غيره من القوة الى الفعل اذ التعليم مسبوق بعدم العلم وقال شيخ الصناعة
في رسالة الحدود الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي غير مائت هو واسطة بين
البارى جل وعز والاجسام الارضية فمنه عقلي ومنه نفسانى ومنه جسمانى وقال فى
اول عاشرة الهيات الشفا ان الوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كل تالٍ منه ادون
مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة
التى تسمى عقولا ثم مراتب الملئكة التى تسمى نفوسا وهى الملئكة العملية ثم مراتب
الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدى وجود
المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا
يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذى يتلوه فيكون اخس ما فيه
المادة ثم العناصر ثم
المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم النبات وافضل
الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل وحصّل الاخلاق التى تكون فضائل عملية
واعلم ان سبيل الامور في الادراك والعلم لان كل منها اعرف عند العقل من جميع الاشياء
وصور سببها الاشياء الاصلية من الفلسفة الالهية لكونها على جهة ما على ما سلكه
بعض من اعاظم الحكماء الاول منها النظر في معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات مثل الهوية
والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والقوة والفعل والعلة والمعلول والقسم الثانى
هو النظر في الاصول والمبادى كمثل علم الطبيعيين والرياضيين والمنطق ومناقضة
الاراء الفاسدة الدائرة فيها والقسم الثالث هو النظر في اثبات وجود الحق سبحانه
واقامة البرهان على توحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود آخر له
في مرتبة وجوده وانه تعالى محض واجب بذاته وشيخ حقيقته ... واه يجب به
ثم النظر في صفاته وانها كيف تكون صفاته وان المفهوم من لفظ كل صفة ...
الالفاظ المستعملة في صفاته مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر يدل



كل واحد منها على معنى اخرى ولا يستوعب ان يكون الشىء الواحد الحق الذى لا كثرة فى شىء من
ذاته بوجه له معان متكثرة كل واحد منها باين الاخر ويعرف انه كيف يجب ان يفهم معنى
الصفات له حتى لا يوجب في ذاته غيرية وكثرة ولا يقدح في وحدانية الحقيقية الذاتية
والقسم الرابع هو النظر في اثبات الجواهر الروحانية التى هى مبدأ غاية واثرب مخلوقاته
مثل نفسه والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والعظم الذى يتعلق بكل
واحد منها في الكل الا وهى الملئكة المقدسون الكروبيون ثم في اثبات الجواهر
الروحانية التى هى بالجملة دون تلك الجملة الاولى وتعريف طبقاتها ودرجاتها وافعالها
وهى الملئكة الموكلة بالسموات السبع وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتولّيات
ما يتولد ويتولّد في عالم الناسوت هو الكون والفساد والقسم الخامس في معرفة
تسخير الجواهر السماوية والارضية لتلك الجواهر الروحانية العقلانية التى
بعضها عاملة محركة وبعضها آمرة مؤدية عن جناب مبدأ المبادى وغاية الغايات
وحيه وامره والدلالة على ارتباط كرة الارضيات بالسماويات والسماويات بالملئكة
العاملة بالملئكة المتمثلة وارتباط الكل بالامر الذى ما هو الا واحدة كلمح بالبصر او
بيان ان كل المبدع تام مستكمل لا تفاوت فيه ولا فطور وانه مجرى الحقيقة على مقتضى
الخير البحت وان الشرية ليس محض بل هو بمصلحة وحكمة فهو من جهة خير فهذه اقسام
الفلسفة الاولى في العلم الالهى ويشتمل عليه كتاب ماطاطافوسيقا اى بعد الطبيعة
ومعرفة جميع هذا البرهان اليقينى انتهى ولا يحجب على اصحاب العقل ان المراد من
الامر الواقع في قوله وارتباط الكل بالامر هو الامر التكوينى وفى التعبير عنه بقوله
ما هو الا واحدة كلمح بالبصر مشعر بان استناد نظام الوجود اليه جل سلطانه من
واحد في ... مرتبة وان كانت الموجودات الزمانية متعاقبات في عالم الهيولى فياس بعضها
... بالقياس الى غيره استتار عرش التوحيد فلو ولما كان المبدع على اصطلاح
... الحكماء هو الذى لا يكون مسبوقا بغير ذات الاحدية المحضة من الشرائط والالات

كالصادر الاول في السلسلة الطولية ونظام وجود العالم في السلسلة العرضية انبا البه بقوله ان الكل مبدعه ولا يلزم من ذلك ان يكون مجردا صرفا لا يشتمل على المادة والماديات من الاجرام العاليات والسافلات وقد اشتبه امر المبدع بهذا المعنى على المبدع بالمعنى الآخر مما لا يكون مسبوقا بمادة ولا مدة عند برخ من الاعلام او استعمل عليه هذا المقام ضرورة انه وقع عند الحكماء ان نظام الوجود مبدع مع اشتماله على المادة والماديات باسرها لانه كتاب مبين لا يغادر صغيرة من الموجودات ولا كبيرة من الكائنات الا احصيها وهي مراتب تفرقية ودرجات تعمقية فلنعرف بانه ناكد عليك تذكر والشان انول ان من هو ان التابع الذي هو البحث على وآكرتم مه تصحيح انول اعلم ان اسلوب هذه الفاخر نور الله تعالى برهه في هذا الكتاب هو ان كل موضع يعنون بالتصحيح فالمراد به اثبات المبادي وكل مقام يعنون بالتقويم فالمقصود منه اثبات المطالب والمآرب مه ولا يعقد في ذلك انول اعلم ان هذا التصحيح تغير لقوله بنفسه مه تصحيح ذاته انول انه الى آخره وضع التقسيم بحيث يعلم منه التقسيم ابطال القول واثبات المقال الآخر في بلوغ وجود الواجب تعالى شانه على ذو انه لحقه مخرج وحقق عن ذلك علوا كبيرا فان قيل مسلم الاشعري ان هذا التقسيم صحيح بحسب المفهوم لكن مطلوب الا انقسام المفهوم الى المفهوم اي شيء الذي يكون التقرير والوجود من نسبة ذاته مع حقيقة تلك ذات المطلوب في هذا المقام هو التقسيم واما ان ما صدق عليه هذه الاقسام لم تحقق في الخارج ام لا فهو مطلب آخر وحصل البرهان على ان ما صدق عليه محل النزاع موجود في الخارج فالمنظور في التعريف والتفهيم مه وقضائه وقدره انول ان القضاء والقدر اما علمي او عيني فعلى الاول يرجع الفرق بينهما الى التفصيل والاجمال وعلى الثاني الى القرار والتوقرار والثبات والتوثبات نظرا الى الكائنات الزمانية والموجودات الآنية ونفس الزمانيات بالقياس الى الثابت

اعرفة



الصرفة والجواهر المقدسة وبقياس بعضها الى البعض واما فيما عداها من المفارقات فيكون باعتبارين آخرين وتفصيل ذلك بضرب من الاجمال ان الق... عن الصور الثابتة في العالم العقلي على الوجه الكلي الاجمالي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن حصول صور الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي التفصيلي مطابقة لما في المواد الخارجية من الصور والاعراض التابعة للطبايع على حسب اختلاف استعداد المواد القابلة المرتبطة بالمبادي الفاعلة من العقول والنفوس الملكية والاجرام الفلكية بالحقايق من الاوضاع والحركات والعوارض والهيآت بتباعد المحركات وعللها الغائية القريبة والبعيدة والعناية الازلية المرسومة بالاحاطة لجميع الموجودات فلعل نسبتها الى القضاء والقدر من حيث الشمول نسبة الاولى الى الثواني وبالجملة ان المعتبر في القضاء العلي ان يكون في حيز الابداع فيكون صور الموجودات الجزئية المتغيرة الفاسدة هناك متميزة بوجود كلية منضم بعضها الى البعض حتى انحصرت جملة منها في الجزئي من حيث تلك الصور والحاصل ان مراتب العلوم التفصيلية اربع اللوح والقلم وكتاب المحو والاثبات وفي نظام الوجود على الاطلاق ثم ان المرتبة التي في حد الابداع العقلي قضاء وفي حيز التكوين النفسي قدر وذلك بالنظر الى الانطباق على الموجودات الخارجية ثم ان تلك الموجودات العينية باعتبار وجوداتها الرابطية لذاتها يكون قضاء وباعتبار وجوداتها في حد انفسها قدرا وهو حيثية عين الموجودات المجردة والمادية واما الثبات واللاثبات فقد يجريان في الثانية بالقياس الى الثابت الذي يعبر عنه بالدهر وبقياس بعضها الى البعض ويعبر عنها بالزمان وذلك حيث ان نسبة المتغير الى الثابت دهر والى المتغير زمان فعلى الاول قضاء وعلى الثاني قدر ثم لا يخفى انه يصح ان يكون لنظام الوجود اعتباران احدهما بما هو شخص واحد ويعبر عن ذلك بالسلسلة العرضية وثانيهما بما هو مفصل ويعبر عنه بالسلسلة الطولية ولعل الاشارة اليها بقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وذلك على ان يكون المراد من ذلك الكتاب هو نظام الوجود الذي بمنزلة

شخص واحد ومن ... ثم فصلت هو هذا ايضا لكن بشرط ... آياته على التفصيل فيصح
ان يكون ... لكل مبدع ... بالاعتبار الآخر فقد ... انه يصح بذلك ان يكون مبدعا
كالانسان ... حيث انه ... وجوده على غيره تعالى مطلقا
لانه لا يغادر بوجوده صغيرة من الموجودات ولا كبيرة الا احصيها فلو يصح ان يكون
ممكن ما خارجا عنه لم يكن توقف عليه فيجب ان يكون نسبته تعالى اليه نسبته الى معلوله
الاول في السلسلة الطولية فيكون كلا هما في حق الابداع الذي عليه خواص الحكماء من انه
عبارة عن ايجاد لا يتوقف على غير جاعله تعالى سواء كان مادة او غيرها واما الابداع
على ما عليه عوام الحكماء فهو المشهور بين المتاخرين من انه ايجاد لا يتوقف على المادة
والمدة وان كان متوقفا على غيرهما من الشرايط فيشمل ما عدا الصادر الاول من
المفارقات مطلقا فالابداع عند خواصهم الاعلام اخص من الابداع عند
عوام اولئك الاقوام فقد بان ان نظام الوجود قضا وقدر بتلك اعتبارات
وبالجملة ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته لا من جهة تلك الامور اى
لا يجوز ان يكون علمه تعالى مستفادا من الامور الصادرة عن حقيقته كما ندرك الاشيا
من وجودها عندنا اذ لو كان كذلك لكان علمه مستفادا من خارج وهو باطل بل يجب ان
يعلم انه يدرك الاشيا من ذاته لا من خارج ثم تعقلات هذه المراتب الاربع ليست مناطه
لو ... في العلمي بالصورية لها ثم انها لما كانت متفاوتة بالتكوين والابداع العقلي
والفيضى تكون الصور العقلية لا ابداعية قضا بالقياس الى ما سواه اذا اعتبرت الاجتماع
في العالم العقلي والا ما عرفت امره واما القضا العلمي للجوهر القدسي الذي هو العقل الاول
او القلم او الحقيقة المحمدية على اختلاف التعبيرات فذات مبدعه لقربه اليه بحسب السلسلة الطولية
بل انه لما كان بذاته وجودا عقليا للجميع يكون الكل في وحدة فكان بذاته قضا وذلك قدرا
اذ لم يعتبر فيه الوجود العقلي في حق الابداع واما العناية الازلية فهو ان يوجد كل شى
على ابلغ ما يمكن فيه من النظام وقد وقع من الفيلسوف الاول ان العناية شاملة على الجميع





لكن بالامور الابدية تكون عنايته بها متعلقة بالنوع والعدد وبالامور الفاسدة بالنوع ولعل
التوفيق بين هذين المقالين بان الاول مبنى على ان النظام الجملي متعلق القدرة الازلية و
من البين انه نوع منحصر في فرد ثابت لا شركة فيه الا بالعرض والثاني مبنى على اخذ ذلك النظام
بالسلسلة الطولية فتدبر وقد اشار ... البيان كتابه الشفا الى ما سلكه الشيخ
بقوله فالماخوذ بعوارضه هو الشى الطبيعى والماخوذ بذاته هو ... الى ... ان
وجودها اقدم من وجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده
بانه الوجود الالهى لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى انتهى وقد وقع عن
المعلم الثاني ان الاشخاص متقدمة على الامور الكلية ويكون ما يقرب منها اقدم بالقياس الى
ما هو ابعد هذا كلامه ... ان يكون تقدمها على الامور الكلية بحسب تحصلاتها وتاينها
ذواتها ويكون هو متعلق العناية اولا وبالذات واما اخراؤها فبالعرض من حيث كونها
مضمنة واما ... ان يكون تقدمها بالقياس الينا ولكل وجهة فليتدبر ومن تضاعيف
البيان لاح سر قوله تعالى وكل شى عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وذلك
حيث ان تنزيل الشى هو وجوده وان كان ذلك وجوده العلمى وقد علمت واعلم
ان تلك المراتب القدسية مقتبسة من انوار ذلك الكتاب باب آخر من الجواهر
الملكية اول لما كان فيه الكمال المطلق حيث الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم و
الفعل بلا قوة والحق بلا باطل يكون الخير هو وجوده تعالى واما ما عداه فهو مندرج
الوجود بان كل ما لا ينقص من المتقدم ثم الاختلاف بينها في الاشخاص والانواع يكون
بحسب الاستعداد والامكان فكل من العقول الفعالة اشرف من النفوس والنفوس
اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من سائر عالم الطبيعة
ونريد بالاشرف في سلسلة البدو ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجوده ناليه الا
بعد وجود مقدمه على عكس الامر في الاشرف بحسب سلسلة العود فقد لاح حقيقة واعلم
الامكان الاشرف للممكنات عواليها وسوافلها باعتبار السلسلة الطولية وان كانت

مستندة اليه تعالى دفعة واحدة دهرية قال والثاني اقول ان الثاني هو الرابع الذي هو النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قال تصحيح اقول اعلم ان اسلوب جزى الفاضل خود نور الله تعالى
رمسه في هذا الكتاب هو ان كل موضع يعنون بالتصحيح فالمراد به اثبات المبادي
وكل مقام يعنون بالتقويم فالمقصود منه اثبات المطالب والمآرب قال ولا يعلم
من ذاته اقول اعلم ان هذا المجموع تفسير لقوله بنفسه قال في مرتبة ذاته اقول
اشارة الى ثمرة التقسيم بحيث يعلم في سنخ التقسيم ابطال الاقوال واحباط المقال
الاشعري من زيادة وجود الواجب تعالى شانه على ذاته الحقة منزه ومقدس عن ذلك
علوا كبيرا فان قيل يسلم الاشعري ان هذا التقسيم صحيح يجب للمفهوم لكونه سلوب
الانضاف لهذا المفهوم اى المفهوم اى شئ الذى يكون التفرد والوجود في مرتبة
ذاته وسنخ حقيقته قلت ان المطلوب في هذا المقام هو التعميم واما ان ما صدق
عليه هذه الاقسام لتحقق في الخارج ام لا فهو مطلب آخر وستعلم البرهان على ان
ما صدق عليه محل النزاع موجود في الخارج فانظر في التعريف والتقسيم قال
في حد جوهر اقول واعلم ان ما قرر جزى الفاضل خود على وفاق ما حققه شريكه
الرئيس من ان الجوهر في الذهن جوهر وخصوصية الظرف لا عبرة في جوهريته
سواء كان ذلك في الذهن او في الخارج ولكن بقي انه بظاهره يخالف ما عليه
الرئيس في الالهيات من ان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته جوهر
لان ماهيته مصونة سواء نسب الى ادراك العقل او نسب الى الوجود الخارجي
واجاب بان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج لا افتقار الى الموضوع ولا ينافي
ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني فلا منافاة بين كون الشئ
جوهرا او عرضا يجب وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون شئ جوهرا وعرضا في ذاته
بالنظر الى وجود حتى يكون شئ واحد لا يحتاج الى الموضوع يجب الوجود الخارجي
مثلا وهو بعينه محتاج اليه في ذلك الوجود انتهى قلت انه يلزمه المنقول مساعدة



شركائه في الصناعة على ما ذكره في اول كتاب الشفاء واما هذا الكتاب فاكثره بسطا واشد
مع الشركاء من المشائين مساعدة ثم قال في القبسات ومن اراد الحق على طريق
فيه ترضيها الى الشركاء وبسط كثير وتلويح الى ما لو فطن به لا يستغني عن الكتاب
الآخر اى الحكمة المشرقية فعليه بهذا الكتاب انتهى وهو يدل على المدعى ثم انه
قد صرح بما تفطن به اذهان الحكماء على ما نبه عليه جزى العيلم انه اللازم من
ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها لا رتبة على وفاق ما عليه شريكه الرئيس
في قاطيغورياس الشفاء حيث قال فالانسان اما جوهر لانه انسان لا لانه موجود في
الاعيان نحو من الوجود واذا كان جوهرا لانه انسان فالحقه من اللواحق
اعنى الشخصية والعموم وايضا مثل الحصول في الاعيان او التصور في الذهن هى
تلحق جوهرا ولواحق الجوهر لوازم واعراض لا يبطل معها جوهريته فتبطل
ذاته فيكون قد لحقت غير الجوهر اذ الجوهر قد بطلت ذاته فاذن الاشخاص
في الاعيان جواهر والمعقول الكلى ايضا جوهر يصح عليه ان ماهيته حقها في
الوجود في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان
معقول الجوهر ربما شك في امره وظن انه علم وعرض بل كونه علما امر عرض
لماهيته وهو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر والمشارك للجوهر ايضا انتهى و
هو ناص على ان الجوهر في الذهن جوهر وان عرض له عرض وبالجملة انه
لا منافاة بين كون الشئ جوهرا في ذاته وعرضا بحسب وجوده في الذهن وهذا
توجيه مع قطع النظر عما ذكرنا من مساعدة شركائه في الصناعة ويؤيده
ما وقع عنه في كتاب القبسات والامور التى لها الى الكيف نسبة ما كانت هذه
الامور جواهر وكميات عرض لها نسبة الى الكيفيات فيكون الجواهر والكميات
لا تخلو من ان في مقولة غير مقولتها بسبب عارض يعرض لها فيكون دخولها في
تلك المقولة بالعرض وما دخل في مقولة فليست المقولة جنسا له ولا موضوع من

المقولة وانا ناخذ المقولات في هذا الموضع على انها اجناس وانا نبحث عن دخول الاشياء على
انها انواع لها واما على سبيل امر كك فلو بنع في القياسات ان يدخل بعض انواع مقولة
في مقولة اخرى من مقالة فينبغي ان نعلم ولا ان لظنون هولاء المتخلفين بان الشي
يدخل في مقولات شتى ظنون فاسدة وفي ذلك لان ذلك لكل شي ماهية وذاتا واحدة
وان كان له اعراض شتى ويستحيل ان تكون الماهية والذات الواحدة من حيث
هي تلك الذات والماهية تدخل في مقولة ما وفي مقولة اخرى ليست هي لانها ان تقومت
في ذاتها بانها جوهر امتنع ان تتقوم بانها ليست بجوهر فان دخلت في مقولة بذاتها
ودخلت في اخرى بالعرض فلم يدخل في الاخرى دخول النوع في الجنس لان الامر الذي
بالعرض لما تتقوم به جوهر الشي وما لا تقوم به جوهر الشي لا يكون جنسا له وما لا يكون
جنسا للشي لا يكون مقولة مشتملة واعلم ان الجوهر في اصطلاحات الصناعة يقال على
نفس ذات الشي وسنخ حقيقته وعلى مقولة ماهية المفوتية القائمة بانفسها والنجوم
تعتبر معنى الضرورة المعتبرة في جملة الصيغ والمصادر المستعملة في هذا الباب و
الصيرورة والتصير على ضربين بسيط ومولف فالبسيط صيرورة الشي والتصيير في نفسه
والمولف صيرورة الشي شيئا وتصييره اياه وليستدعي لا محالة صايرا ومصيرا اليه ولا يكون
شيئا منها بنفسه اثر الجاعل بل التاثير هناك هو جعله اياه واثر الجاعل مفاد الهيئة
التركيبية بخلاف الاول اذ لا يستدعي الا نفس الصائر المجعول والتاثير جعل نفسه
واثر الجاعل المترتب عليه نفس ذاته فاذن التجوهر الماخوذ من الجوهر بمعنى ذات الشي و
حقيقته على ضرب البسيط هو صيرورة نفس ذاته وتقوم قوام حقيقته وفي ذلك يكون
صيرورتا بحسب الصدور عن الجاعل وتاليفا بحسب ما يتالف من اجزاء الماهية فالتجوهر الصدوري
للشي هلية البسيط الحقيقية اعني مرتبة تقرر ذاته وفعليتها المستندة الى الجاعل نفس
الذات وهي المستتبعة للهلية البسيطة المشهورية وهي ما يطلب بهل ما الحقيقي
هل الشي والمشهوري هل الشي موجود على الاطلاق فالتجوهر انما تغرله ماهية الحقيقية





فاما على القرية المولف فمعناه صيرورة المفهوم حقيقة على شاكلة مطلب هل المركبة وسنة عقود
المطلب المركبة ويصح اعتبار صيرورة الشي بحسب مرتبتي الماهية ان رحة الكلام والماهية الحقيقية
على ان يكون الصائر الماهية انا رحة والمصير اليه الحقيقة لما قد اقترعون ان مطلب ما
الشارحة التي لشرح الاسم وبيان الذاتيات بحسب الوضع والتقدير بعينه مطلب ما الحقيقية
سوالا وجوابا بحسب نفس الامر بعد تحقق الهلية البسيطة واما الجوهرية وهي كون الشي
جوهرا وربما يطلق بتجوز المجاز على اثبات كونه جوهرا وليس ذلك الا من حيز المطلب
المركبة سواء علل او كان ماخوذا من الجوهر بمعنى نفس الذات وقوام الحقيقة ام بمعنى المقولة
وهي الماهية المقومية التي حقيقتها بحسب نفسها ان يكون في الاعيان لا في موضوع و
اعلم ان اقسام الجوهر خمسة العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم واما كون الجسم مركبا
من هيولى وصورة او من اجزاء لا تتجزى فلا يصلح ان يكون من اقسام الجوهر كما ستعرف ان شاء الله
العزيز قال اي من جهة حقيتها بحسب انفسها اقول يشير بذلك الى بطلان ما استدل به الشيخ الصناعة على
عدم جنسية العرض بعد ما ذكر ان العرض ليس جنسا للتسعة حيث قال واما العرض فقد قيل في
منع جنسية لهذه التسعة اقوال مشهورة منها قولهم ان حد العرض لا يشملها والتسعة شيئا ولا حقيقيا
ويجادلون فيه بامثلة من ذلك قولهم ان حد اس وعام او لكل واحد منها امر واحد في موضع عاشر
كثرة ويستحيل ان يكون هو موجودا في جميعها فان العرض الواحد بالعدد ان يكون في موضوعات كثيرة
على انه موجود في كل واحد منها فاذن ليس شي من ذلك في موضوع وهو عرض وهذا حد افرادها
ان عني بابس وعام او لكل معنى متى وهو الكون في الزمان فان كل واحد من الموضوعات له نسبة
خاصة هي بها دون غيره في زمانه فانه ليس كون زيد في زمانه هو بعينه كون عمرو في ذلك الزمان
على ان الكونين واحد بالعدد وان عني به الزمان نفسه فان الزمان في الموضع الذي فيه
الحركة التي زمان عددها وهو موضوع واحد عند قوم ويكون عندهم زمان من الانية ينتقل ما
وهو الذي نعتبر به الاشياء فيقال انها ولوازمه في ذاك فلو معونة لا شاك هذه الدنايات في ان
يقال ان العرض ليس جنسا لهم قال لكنهم قالوا شيئا آخر وهو ان العرض لا يدل على طبيعة البياض

والتراد على طباع سائر الاعراض بل على ان النسبة الى ما هو فيه وعلى ان ذاته تقتضي هذه النسبة
والجنس يدل على طبيعة الاشياء ومهيتها في انفسها من النسبة ثم قال وهذا قول سديد والدليل
على ذلك ان لفظ العرضية اما ان تدل على ان الشيء موجود في موضوع فيكون دلالته على هذه
النسبة او تدل على انه في ذاته بحيث لا بد له من موضوع فهذا ايضا معنى عرضي وذلك لكن
فتبعض هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع فنسبة امر غير متقوم الى ماهياتها لانها
تتمثل بحدودها مفهومة ثم يشك في كثير منها فلا يدرى انها مفتاقة الى موضوع حتى يبرهن عليه في
صناعة الفلسفة الاولى وحقائق ربما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى هذه
نسبة الوجود الى ماهيات العشرة من حيث ليس داخلا في الماهية وكان الموجود ليس مقوما
لماهية هذه العشرة كذلك العرضية ليست مقومة لماهية هذه التسعة فلذلك لا يوضع في حد شيء
منها انه عرض فاذا انتهى هذا الحديث بنا لو اشرنا الى الخلاف الواقع في حقيقة الجوهر و
العرض ثم نشير الى ما عليه جدي المعلم قدس الله روحه من الاستدلال فنقول ان المذاهب
فيها لا يخرج من ثلثة وذلك حيث ان المعتبر فيها اما الوجود العيني اولا وعلى الشق الثاني اما
ان لا يعتبر فيها ذلك مطلقا واما ان لا يعتبر في العرض فالمتأخرون كالعلامة الدواني
والفاضل القوشجي على الاول والسيد على الثالث والشيخ في الشفاء على الثاني وهو مما
اختاره جدي الصدوق وبالجملة الوجود لما كان من عوارض الماهية فلا يصح ان يكون
له مدخل في حقيقتها بل الحق ان مطلق الوجود ايضا لا دخل له فيها بل ان فنسبته الى
ماهية الجوهر والعرض كنسبتها الى غيرها فنقول ان العرض حقيقته ناعتية بحسب جوهر
ذاتها وقوام ماهيتها لا من العرضية اللاحقة للبياض والسواد على ما لا يخفى فان
قلتنا انها لما كانت ماهية ناعتية لا يصح كونها جنسا لان المعتبر فيه ان لا يقال على بعض
ولا ما هو الامر الاجنبي في حقيقته ومن الظاهر ان الموضوع امر خارج عنها فكيف يصح
ان يكون حقيقة جنسية ومع ذلك يكون حقيقتها ماخوذة بالقياس اليه قلت ان المراد
بها كونها حقيقة في ذاتها بحيث يلحقها ان يكون موجودة في موضع والذي هو حقيقته هو

انه



انه جنسه في حقيقتها ولكن بحيث يلحقها ان يكون موجودة في موضوع على انه لو صح ما ذكر في جنسية
العرض لصح نفي جنسية المقولات النسبية التي جعلوها اجناسا عالية مع كونها في ناعتيتها
اقوى منها وذلك كالاضافة والاين والوضع والمتى والفعل والانفعال والجدة فلو صح ذلك
الدليل على نفي جنسية العرض لصح نفي جنسية هذه المقولات باسرها فان قلت ان هذه
المقولات لما كانت اجناسا عالية يكون لا محالة بسايط خارجية وذهنية فلا يصح تحديدها
لشاني الاشكال فيها من جهة اخذ الامور الخارجة عنها في حدودها قلت فحينئذ لا يصح التشكيك في
نفي جنسية العرض باخذ الامور الخارج عن حقيقته فيها فقد انفرج ان العرض كساير الاعراض
النسبية وما اجيب عن الاشكال الوارد فيها فهو بعينه ما اجيب عن هذا ثم ان البسيط على
قسمين احدهما ما يؤدي تصور لوازمها الى الحاق تصوره فيكون اطلاق الحد عليه على التوسع و
ثانيهما ما لا يؤدي تصور لوازمه الى الحاق تصوره فيكون اطلاق الحد عليه توسعا على توسع فلذا قال
الشيخ في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس و
الفصول وبعض البسايط لها لوازم توصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات و
تعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحد ثم قال فهذا ما ذكرته في المنطق وواجب الوجود ليس
بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل
الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف يقوم مقام الحد انتهى وهو
صريح في المدعى ثم نعود الى الراس فنقول ان ما اختاره جدي الفاخر في جنسية العرض لا ينافي
ما وقع عن الشيخ في الشفاء وان كان بظاهره ينافي بعض منها لانه الصادر عنه مساعدة
مع شركائه حيث قال في اول هذا الكتاب اي الشفاء بهذه العبارة واما هذا الكتاب فاكثر
بسطا واشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ثم قال ومن اراد الحق على طريق فيه ترضية ما الى
الشركاء وبسط كثير وتلويح الى ما لو فطن به لا يستغني عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب
انتهى ثم ان ما يدل على تلك المساعدة ما وقع عنه بقوله لكنهم قالوا الخ واما اشار انه ان فيه
الى رجوعه لنهم ما قال الشيخ في فصل آخر من هذا الكتاب جوابا عن الشبه الموردة في امر الجوهر للعقل

المهوسين حيث قال واما نحن فنقول ان هذا مستحيل فاسد فان هذه المقاييس كلها فاسدة
ونقول اولا انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاته لو وجد من غير ان تكون في موضوع
البتة اي حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتة كجزء منه وجودا يكون مع ذلك يجب لا يمكن
مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة الا ان تكون في شيء من الاشياء
بهذه الصفة فاي شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة فان هذه الاشياء على ضربين شيء
ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فكل شيء اما
جوهر واما عرض ثم نص على المقصود نصا جليا حيث قال ونقول من راس انا لو كنا
قلنا ان الشيء اذا قيل الحال في الشيء الذي هو فيه لم يخل اما ان يكون فيه على انه في موضوع
اي على انه موضوعه او لا يكون فان كان كذلك فهو عرض وان لم يكن كذلك وهو فيه فهو
جوهر فكان هذا المذهب صحيحا لكنا لسنا نقول هكذا بل نقول ان الشيء اذا كان في نفسه
غير مفتقر الى موضوع البتة وهذا الذي هو فيه ان كان في شيء او في غيره فهو جوهر و
ان كان في نفسه محتاجا الى موضوع يكون فيه اي شيء كان هذا الموضوع كان هذا
الموضوع جوهرا او غيره فهو عرض ثم قال واظن من سمع هذا ثم ثبت على الاشياء واحدا
يكون جوهرا وعرضا فقد خلع الانصاف انتهى وهو صريح في ان خصوصيات الفرق
ولا وجه لا غية في حقيقة الشيء في نفسها غير مبرية لها عن حقيقتها ولا لكانت
عرضياتها الخارجة عنها مبرية لها وهو باطل ببديهة العقل ثم ان المحققين من المتأخرين
عن آخرهم على ان العلم من مقولة المعلوم ان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض واما ما
يتراءى من ظاهر عبارة الالهيات من كتاب الشفا فهو ان مناط الجوهرية هو الوجود العيني
فينافيه ما وقع عنه في هذا الفن من ذلك الكتاب لكن المنافاة مندفعة بما اشار اليه
في هذا الكتاب بغير المساعدة مع الشركاء في الصناعة والاشارة الى الحق فقد افصح
ان ما سلكه المص ههنا بصراحته هو ما ذكره الشيخ في منطق شفائه والناظر المتبهر

الم



المتبصر في اطرافه يحيط برايه سيما انه قال واظن ان من سمع هذا ثم ثبت على ان شيئا واحدا
يكون جوهرا وعرضا فقد خلع الانصاف ولعل هذا النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون ما
وقع صاحب العقود السنية الدواني حيث ذهب الى ان مناط الجوهرية والعرضية هو الوجود
الخارجي ولا السيد ايضا حيث ذهب الى ان مناط الجوهرية هو ذلك الوجود واما مناط
العرضية فهو الوجود المطلق ومن هنا قال ان العلم من مقولة الكيف بالحقيقة من دون
ان يكون من قبيل تشبيه الامور الذهنية بالامور العينية كما سلكه العلامة الدواني
واما الظاهر من كلام الشيخ على ما قررناه فهو ان مناط الجوهرية والعرضية هو نفس الوجود
المطلق بل نفس الماهية بما هي هي وخصوصية انحاء الوجود لا عبرة فيه وهو بعينه ما سلكه
المص العليم ههنا ثم لا يخفى انه لا يصح كون حقيقة واحدة تحت مقولات متباينة
على ان يكون هي اجناسا وهي نوع مندرج تحتها واما انه لا يصح ان يكون تحت مقولات
متباينة على ان يكون هي عرضيات لها صادقة عليها بالذات وان لم يكن ذلك في مرتبة
ذاته فلا ضرورة انه يصح ان يكون امر ما شخصي كزيد مثلا جوهرا ومضافا اما الاول
فبالنظر الى ذاته بذاته واما الثاني فلكونه ابا وابنا كما صرح به الفيلسوف وغيره فيصح ان
يكون العلم من مقولة المعلوم بالذات ويكون مع ذلك تحت الكيفية او الاضافة او
الفعل والانفعال فلا تنافي بينها وقد غفل المتأخرون عن آخرهم من هذا حيث حكموا بالمنافاة
بين كون العلم من مقولة المعلوم وبين كونه من مقولة الاضافة وغيرها اذ هو لا عما
قررنا على وفاق ما قاله الفيلسوف الاول والشيخ وغيرهما كما ستعرفه فلا تغفل ولو ان
تكون الماهية الجوهرية في حد نفسها اقول ان جدي المعلم قدس الله سره استدل على كون
الجوهر والعرض جنسين عاليين باربعة دلائل الاول ما اشار اليه اولا الى قوله وان
لا يكون مع قوله ثم يصح الى قوله وايضا هذا المعنى اشارة الى الدليل الثاني وقوله ايضا
مشعر الى الدليل الثالث وحاصل الدليل الثاني ان الماهية الجوهرية لو لم تكن في حد ذاتها
بحيث يكون متقررة القوام بالفعل في حد ذاتها لا في موضوع ثم يلحقها اخيرا الحيثية

لزم المطلوب المبين قال فكذا العرضية على تلك الجهة قوله يعني ان الدليلين اللذين ذكرناهما في
جنسية الجوهر يجري بعينها في جنسية العرض ايضا والى الدليل الاول اشير بقوله انا هي بسبب
الطبيعة والى الثاني اشار بقوله ثم يجب ان يعرضها الى قوله وايضا هذا المعنى طبيعة مشتركة
بين مقولات الاعراض قال وايضا هذا المعنى طبيعة مشتركة قوله اشارة الى الدليل الثالث
على ان الجوهر والعرض لو فرضنا انهما ليسا بجنس عال لتلك المقولات لكان امرا عارضا لها
نا... وان خصوصية كل منها لما كانت لا عبرة في عروضه لها وصدقه عليها فتعين من ذلك
امر مشترك بينها يكون صدقه على تلك المقولات من تلقائها فيرجع الامر بالاخرة الى امر ذاتي
مشترك بينها والا يلزم تادى السلسلة الى ما لا يتناهى فان قلت انه لو صح هذا لزم ان يكون
الجنس العالي منحصرا في واحد لصدق الممكن على هذه المقولات التسع وغيرها من مقولة الجوهر
وهذا الظاهر ان خصوصية كل منها لا عبرة به فينتهي الامر الى ذاتي مشترك دفعا للدور
والتسلسل قلت ان الامكان لما كان عبارة عن لا ضرورة الطرفين يكون مطابقه عدم اقتضاء
الضرورة لا اقتضاء عدمها فيكون مطابق صدقه ومصداق حمله هو عدم ذلك الاقتضاء
لا اقتضاء العدم ولا تساوي الطرفين فلذا ترى الحكماء انهم يستدلون على بطلان كفاية
الاولوية الذاتية للممكن في وجوده فلو كان الامكان حقيقة هو التساوي لما احتيج الى
ذلك ضرورة ان تساوي الوجود والعدم للممكن ينافي اولوية احدهما عليه لا يخفى فان
قلت ان الوجود لما كان صادقا على تلك المقولات ومن البين انه ليس امرا عدميا فيلزم
من ذلك وجود امر مشترك ذاتي بينها قلت انه لما كان معنى مصدريا ينتزع من الذات
من حيث استنادها الى الجاعل فيكون هذا الاستناد ما بازائه في جميع المقولات وبالجملة
ان الممكنات في ذواتها مستندة اليه تعالى وكون مبدأ صدقه عليها هو ذاته الحقة
من كل جهة وان كانت تلك الذوات ما ينتزع هو منها ومن ههنا قيل ان معية ذات
الحق سبحانه بالممكنات ليس الا قيوميته لها وقد يعبر عن ذلك الارتباط بالانتساب
المجهول الكنه على كل ما قيل او يقال في تقريب تلك النسبة ان ... القدس ... فهو بعيد



بوجه فان قلت ان الفصل لما كان مقولا على الفصول البسيطة والجنس على الاجناس العالية
فيلزم من ذلك ان لا تكون تلك الاجناس عالية ولا تلك الفصول بسيطات لاندراجها تحت
ذاتي مشترك بينها قلت ان الجنسية والفصلية والنوعية لما كانت اعتبارات ذاتية للذات وحين
كانت معقولات ثانية فرجوع اعتبار الامر المشترك بينها الى النسبة الاعتبارية العقلية ثم نقول ان
اريد بلزوم ذلك القدر المشترك الذي بازاء الجنس والفصل المقولين على الاجناس والفصول
لزومه مع قطع النظر عن الاعتبارات الذهنية فهو ممنوع والسند ظاهر وان اريد بلزومه له
في الذهن بحسب خصوصيات النسبة العقلية المشتركة بين تلك الخصوصيات فهو مسلم من غير فساد و
لصعوبة ذلك الاشكال ذهب بعض الاعلام الى ان اللازم المشترك جنس وان المحقق فصل و
تلك البسائط متباينة الذوات بالضرورة وانت تعلم انه لا يغني في دفع الاشكال بل يحوج الى ايراد
آخر وهو ان ذلك المشترك لما كان من عوارضها ومن الظاهر ان خصوصية كل منها لا عبرة
فيه فيلزم هنالك ذاتي مشترك بينها لاستحالة الدور والتسلسل فتامل ثم ان ما وجدناه
واما علم ان العرض لو لم يكن جنسا عاليا لتلك المقولات يلزم ان ينتهي الى الجنس لان الجوهر
مرتبة حقيقتها ان يكون لا في موضوع فهذه الحيثية ثابتة للجوهر والعرض باعتبار ذاتها
مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني والخارجي كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فلو
لم تكن تلك الحيثية ذاتية ولا بد ان يكون لازما من لوازم الماهية فيلزم ان يكون الجوهر و
العرض لازما لافراد الجواهر وافراد العرض فكان له مبدأ مشترك بينها وينتهي لا محالة الى
طباع ذاتي مشترك هو الجنس فثبت الجنس وهو المقصود قال ثم لو لم تكن العرضية كالجوهرية
بحسب الطبيعة قوله اعلم ان هذا الدليل مختص باثبات جنسية العرض دون الجوهر وهنا
التخصيص باعتبار ان الجوهر لما كان جنسا اتفاقا لا نزاع فيه فتعرض لاثبات كون العرض
جنسا لانه هو مختلف فيه لكن فيه ان الدليلين السابقة عامة لاثبات جنسية الجوهر و
العرض فالاولى عدم التخصيص كما في البراهين السابقة ولان المقدم متمم البرهان فلا وجه
للاكتفاء بان الجوهر جنس بالاتفاق الا ان ... العبارة ولفظ الطبيعة في اصطلاح الحكماء

الراسخين في الثالثة بالطبيعة الفعالة الكلية المطلقة وهي المبدأ المفيض والممسك الحافظ
والمقيم المدبر لنظام الكل بقضه وقضيضه ومن باب ضرب الامثال يعبرون النظام
الجملي الذي هو الانسان الكبير بمنزلة البدن والجسد والعناية الاولى بمثابة النفس والروح
ومن باب ايراد التعبيرات في قالب الحسيات والتشبيهات في حلي الهيولانيات نظام الكل
بمنزلة مادة الجسم والعناية الاولى بمثابة جوهر الطبيعة ويقولون ان كل ما شئ في اقاليم
الوجود وعالم الموجودات من الفلكيات والطبيعيات والتسخيريات والاراديات بالنظر
الى النظامات الجزئية من صغير وكبير وجزئي وكلي فهو طبيعي للنظام الجملي الوجودي بالاضافة
وطباعي للانسان الكبير الكلي والطبيعة الفعالة في النظام الجملي بالارادة الحقة والاختيار
الحقيقي هي العناية والعناية هي كون الاول عالما لذاته من ذاته بما عليه الوجود في
النظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال على حسب استحقاق طباع الامكان وراضيا به على
النحو المذكور فيعلم نظام الخير على الوجه الاكمل الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما
وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تأدية الى اقصى النظام بحسب الامكان
فهذا معنى العناية عندهم ولقد تكررت في تضاعيف ابواب الشفاء وفنونه اطلاق
الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم على العناية وهذا النمط من التوسع باب واسع
موسوم في علم البلاغة بصنعة المشاكلة وصنعة الازدواج ومنه اطلاق الطبيعة
الخامسة على الطباع الفلكي في الشفاء والاشارات واطلاق الخامسة السادسة على العقول
العاقلة في اثولوجيا وبالجملة لفظ الطبيعة تطلق في الاصطلاحات الصناعية
على عدة معان مختلفة الاول الطبايع الجسمانية والصور النوعية الجوهرية المنطبعة
وهذا المعنى هو المدلول عليه بحسب اعتبارين مختلفين والطبيعة والصور النوعية
في البسايط متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار وفي المركبات مختلفتان بالذات
الثاني الطبايع المجردة الجزئية التي هي النفوس المدبرة وانما نسميها بالقياس الى الابدان الجزئية
على سبيل التعلق والتسلط الثالث الطبايع الكلية الثانية وهي العقول النورية



الاجرام
القدسية المفارقة التي هي مدبرات عوالم الجسمانيات ارباب انواعها وانها الطباع
وصورها النوعية المنطبعة في مبدئية آثار النوع طلسمات واطلاقها فكل منها في
عنايته وتدبيره بالقياس الى عالم من العوالم بجملته ونوع من الانواع بكليته بمثابته
مثابة النفس المجردة في عنايتها وتدبيرها بالقياس الى الصيصية الشخصية بخصوصها
وبدن جزئي بعينه الرابع الطبيعة الكلية المطلقة التي هي المدبر الحافظ لنظام الكل
ومبدء تدبير الخير في النظام الجملي وهي العناية الاولى والترجمات السابقة الخامس
المهية لكل حقيقة فكل مهية بما هي هي يقال لها الطبيعة المرسلة ويقال لها الهوية
الشخصية التي هي فردها الشيء الطبيعي فهذا محصل القول الفصل في هذا الموضع
وبالجملة لفظ الطبيعة مطلق في الاصطلاحات الصناعية في عدة معان مختلفة
فلذلك قيد الطبايع ههنا المعقولة الاول وما قلنا ان العناية الاولى ان يقال والترجمة
الواسعة السابقة على الاطلاق وههنا النعير في اصطلاح الحكماء الراسخين بالطبيعة
الفعالة الكلية المطلقة وهي المبدأ المفيض والممسك الحافظ والمقيم المدبر
لنظام الكل بجملته وقد يعبر عنها بالارادة الحقة والاختيار الحقيقي هي العناية
والعناية هي كون الاول تعالى عالما بذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته
للخير والكمال على حسب استحقاق طباع الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعلم نظام
الخير على الوجه الاكمل الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه
الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تأدية الى اقصى النظام وقصوى الانتظام بحسب الامكان
فهذا معنى العناية عندهم فتدبر وان يستصحبه الا لمن يحبون اقول المراد به ورود
واصحابه حيث زعموا ان الشيء الواحد يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين بالذات
لا بالعرض فتدبر فاما مفهوم الموجود بالفعل لا في موضوع اقول هذا ايماء الى رد ما ذكر
المحقق الدواني في تصحيح كون العرض ليس كجنس بل هو عرض لمقولات العشر والجوهر جنس
ان المراد بالعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع وهذا المعنى عرض لا محالة لان هذا المعنى

با ذكرته فان ما هو ذاتي لهذه فطيعه عرضي لنوعيات الجواهر كالوجود الحاصل كيف كان وما هو
ذاتي لهذه النوعيات من مفهوم معنى الجوهرية غير محمول على ذلك فانه ليس هناك مهية غير
الوجود ثم ان جدي المعلم دفع اسرنا قدرنا شانه حيث قال ان هذا المعنى عرضي للجوهر الى
توجيه ما علمه المحقق الدواني من ان الجوهرية في الاعيان عرض في الاذهان لصدق مفهوم العرض
عليه وهو الموجود بالفعل في الموضوع مع عدم لزوم انقلاب الجوهر من حقيقته حيث
ان ذلك المفهوم ليس حقيقة جوهرية بل هو من الامور اللاحقة له بحسب خصوص وجوده
في الذهن واما حقيقته فغير متبدلة بحسب انحاء الظروف والاوعية قال الشيخ في
الشفاء جواب الشكيك الذي ذكر فيه ان قولنا الجوهر هو الموجود لا في موضوع كنا
نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود لما نوضحه عن قريب ولو كان كذلك
لاستحال ان نجعل الكليات جواهر وذلك لانها لا وجود لها في الاعيان البتة وانما
وجودها في النفس كوجودها في موضوع انتهى ولا يخفى ان ما وقع عنه بقوله لاستحال
ان نجعل الكليات جواهر وما استدل عليه بذلك الاشكال الا نظرا الى ان الطبايع الكلية
موجودة في الاعيان ولعل المراد به وجودها الامتيازي الانفرادي لا الخلطي الاتحادي
ثم قال متصلا بما نقلنا ولو عنى بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان لكان الامر بالحقيقة
على ما يذهب اليه المشككون وليس الامر كذلك بل المراد بالموجود لا في موضوع المعنى
المهية التي تكون لها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها لا في موضوع مثال ذلك
ما يقال ذلك ضاحك اي من شانه ان يضحك عند التعجب واذا شئت ان اظهر لك الفرق
بين الامرين وان احدهما يعني الجوهر والاخر ليس كذلك فتامل شخصا ما كزيد اذا غاب
عنك او نوعا ما من الجواهر مع امكان انصرافه عن العالم حكمنا او نوعا ما لم يتكلم في وجوده
فانك تعلم ان مهيته اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع وتعلم ان هذا
مهية اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع وتعلم ان هذا المفهوم الاول لحقيقته
كما تعلم انه جوهر ولا تعلم انه هل هو موجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع بل ربما كان



عندك معدوما ثم ان بهمنيار قد حصل ذلك في كتابه التحصيل ثم قال وهذا الرسم هو بحسب المشهور بالصور
وعلى الوجه المشهور والتحقيق ما ذكرناه سفرنا انتهى ومراده ما تقدم من ان حقيقته
مهية اذا كانت موجودة كانت لا في موضوع ثم ان المصنف اشار في هذا الكتاب الى توجيه
ما عليه الفاضل الدواني لكن الحق ان كلامه عنده لا يخلو عن شائبة وذلك حيث ان
الجوهر المعقول ليس هو بحسب نفس جوهريته قائما بالذهن بل انما قيامه به بحسب خصوصيته
المتمثلة في الذهن من حيث هي متمثلة فيه وذلك بالحقيقة علم بالجوهر لا جوهر وهو عرض
بحسب تلك الخصوصية في جميع انحاء الوجود فالحكم بان الوجود بالفعل في الذهن كالنحو
بعينه اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع باطل لان ما هو عرض بحسب خصوصيته المتمثلة
القائمة بالذهن لو وجد في الخارج كان عرضا بحاله لصدق حقيقته عليه وتبدل
الحقائق بانحاء الظروف غير مستقيم فان قلت انه يحكم بجوهرية تلك الحقيقة المقولة بحسب
نفسها لا بما انها هذا المتمثل الذهني بخصوصه وهو الامر الوهمي والعلم بالحقيقة الجوهرية
قلت ان ذلك في الخارج وفي نفس الامر وفي العقل ايضا جوهر وخصوصية الافتقار اليه
تشخصه العقلي لا ينافيه استغنائه بحسب حقيقته عن الموضوع وبالجملة ان ما هو
عرض حقيقة فهو عرض في اي ظرف كان وان كان جوهرا كذلك فهو جوهر مطلقا فالحكم بكون
الشيء عرضا في الذهن وجوهرا في العين تحكم صرف لا يوافقه سلطان العقل ولا حكم البرهان
ولعل الشيخ اشار الى ذلك في التعليقات حيث قال الجوهر من حيث هو جوهر اذا وجد كان
وجوده لا في موضوع والمعقول منه في النفس هو عرض فيها وهو انه اذا وجد كان في وجوده
لا في موضوع ويكون ذلك لازما من لوازمه لا حده وقال ايضا فيها اذا عقلت مهية في حصلت
في العقل لم تتغير عن حقيقتها وهذا المعقول منه هو من لوازمه لا مهيته والحاصل ان فاقة
الشيء الى المحل اذا كانت ناشئة عن خصوصيته فلو يكون ذلك مناط العرضية فتدبر ولكن في
جهة الوجود الذهني فقط وهو حيث خصوصية حصولها في الذهن اقول هذا ايماء الى ان المعتبر
في مهية العرض امر ان احدهما افتقارها في سنخ طبيعتها الى الموضوع بعدم اعتبار الوجود بالفعل

باعتبار الوجود والوجود عرض وذلك المعنى يتناول العرض بجميع مقولات الاعراض و الجواهر ايضا لان الجوهر اذا فصل في العقل يصدق عليه انه موجود بالفعل في الموضوع وهو الذهن فالشارح في هذا بان واعلم ان مناط جوهرية الجوهر جهة المستغنية عن الموضوع على ان يكون حصوصيا انحاء الوجود والاوعية لا غيث في ذلك قال الرئيس في المقالة الثالثة في فصل الجوهر الاولى والثانية والثالثة بهذه الالفاظ واما حديث الموجود في رسم الجوهر وانه لا محة واقع على بعضها قبل بعض فهو شك وحقه ان نحل فنقول ان قولنا ان الجوهر الموجود لا في موضوع لسنا نعني بالموجود حال الموجود من حيث هو موجود ولو كان كذلك لاستحال ان يجعل الكليات جواهر وذلك انها لا وجود لها في الاعيان البتة انتهى ولكن يتوهم دفع عنه بقوله لاستحال ان يجعل الكليات جواهر حكاية ما حبت انه يقول بوجود الكلي الطبيعي في الاعيان وان جاز دفعها بان المراد من استحالة وجوده عينه وجوده الامتيازي لا الخلط الاتحادي او وجوده الاتحادي مع تعينه بالكلي المنطقي وهو قريب من الكلي العقلي لانه باقرره الشيخ على ما نقله جرى طابه ثراه فان حسن ان عاكم بين ما حققه الرئيس من حقيقة الجوهر وبين ما اورد عليه شيخ اتباع الرواقيين ومحيي مراسم الاشراقيين في كتاب حكمة الاشراق بهذه العبارة ان الجوهرية ايضا ليست الا امرا زايدا على الجسمية لجعل الشي جسما بعينه هو جعله جوهرا اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال الماهية على وجه تستغني في قوامه عن المحل والمشاؤون عرفوا بان الجوهر هو الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع سلبي والموجود في عرضيته ثم قال فاذا قال القائل منهم ان الجوهرية امر آخر يصعب عليه شرحه واثباته على المنازع ثم اذا كانت امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع فيكون لا محة موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهر فيتسلسل الى غير النهاية انتهى وذلك بان نقول لهذا الشيخ الاشراقي ان بين حد الجوهر وبين رسمه بونا بعيدا بالعرض بل يجري في الجوهر ايضا لان الموجود بالفعل لا في موضوع عرض للجواهر ليجنس فالتفرقة تحكم فتأمل وكذا في الوجود الذهني فقط وهي





حيث حضوره حصوله في الذهن — هذا انما هو ان المعتبر في حيثية العرضية هو ان احدهما افتقارها في تشخيص طبيعتها الى الموضوع لعدم اعتبار الوجود بالفعل وبعدم اعتبار شيء في خصوص انحاء الوجود وثانيها افتقار تشخص طبيعته فاك بل هو من عرضيتها اللواحقة وكذلك الى ان يبطلون ما قيل ان للجوهر تعريفين احدهما المهية التي من شانها ان توجد في الاعيان لا في موضوع وثانيهما الموجود بالفعل لا في موضوع وان للعرض تعريفا واحدا اي الموجود بالفعل في الموضوع وبني على ذلك انه لا منافاة بين الجوهر والعرض انما المنافاة بين المقولات الجوهرية والعرضية الا ان الجوهر لا يصدق عليه مفهوم العرض الا بحسب خصوص الوجود الذهني ووجه البطلان ان حد كل حقيقة انما يكون واحدا سواء كان حدا حقيقيا او تعريفيا اذ من هنا قال الشيخ في رابعة البرهان ان الحد الحقيقي للشي الواحد لا يكون الا واحدا فذلك لظهور اذا عرفنا ما الحد الحقيقي وعرفنا انه مساو للذات التي هو حده من جهة الحمل والانعكاس وانما من جهة استيفائه كل معنى ذاتي له داخل في مهيته حتى يساويه ويكون صورة معقولة مساوية لصورته الموجودة ومعلوم ان مثل هذا الحد لا يكون للذات الواحدة الا واحدا وكذا البسيط الذي لا يمكن تحليله الى معان متكثرة هي ذاتياته كالجنس العالي للمقولة وفصول الانواع والاجناس كلها لا يكون له بحسب جوهره الا حد واحد بمعنى والحدود هنا ظهر حال ما قيل ان الاجزاء الخارجية للمركب حدا حقيقيا ايضا بناء على ان الاجزاء الخارجية انما هي اجزاء للمهية المركبة الخارجية بحسب خصوص وجودها في الخارج وخصوصيات انحاء الوجود لا غيث في نفس حقيقة الشي وذاتياته فاذا تقرر هذا فقول ان اريد بصحة ان يكون للجوهر تعريفان مطلقا فهو مسلم لكن الامر في العرض ايضا على هذه الشاكلة ومن هنا قال الرئيس ان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما لمهية زيد ولا لشي من الجواهر بل هو لحوق الموجود الذي هو لاحق لمهية الانسان على ما عرفت فليس هذا جنسا بل لا ازيد ولذلك اذا كان شي مهيته هو الوجود كان منزها عن الموضوع لم يكن جنسا فلو ثبت الجواهر بمعنى انها اشياء ومعانا انما الحقيقتها الوجود اذ لحقت بهذه الصفة بل لا الوجدان مقوم لذلك ولتنوعيات الجواهر



باعتبار شيء من خصوص انحاء الوجود وثانيهما افتقار تشخص طبيعته الى موضوع ما وخصوص موضوع فبالقيد الاول يندفع ما ذكره المحقق الدواني في ان العرض هو الموجود بالفعل في الموضوع وهو ليس بجنس ووجه الدفع ان جنسية العرض ليس باعتبار الوجود بالفعل بل باعتبار تشخص طبيعته وبهذا التحقيق يندفع النقض ايضا بالجواهر الحاصلة في الذهن من وجهين الاول ان الجواهر الحاصلة في الذهن ليست مفتقرة الى الموضوع باعتبار تشخص طبيعتها المرسلة بل باعتبار تشخصها فقط والثاني ان المعتبر في طبيعة العرض هو الاحتياج الى موضوع ما لا الى موضوع معين والجواهر الحاصلة في العقل انما احتياجها الى هذا الموضوع المعين اعني الذهن لا انها باعتبار ماهيتها مفتقرة الى هذا الموضوع ويمكن الجواب بوجه آخر ايضا وهو ان العرض هو ان يكون مفتقرا في تشخص وجوده مع قطع النظر عن خصوصية انحاء الوجود الى الموضوع والجواهر الحاصلة في الذهن انما افتقارها الى الموضوع باعتبار خصوص الوجود الذهني لا مطلقا والى هذا اشار جدي المعظم طاب ثراه وجعل الجنة مأواه بقوله الشريف ونطقه اللطيف ولكن في خصوص الوجود الذهني فقط فهو يكون لشي من الجواهر موضوع لان الموضوع انما هو المحل الذي يكون مقوما لطبيعة الحال وتشخصه جميعا لا مقوما لتشخصه فقط واعلم ان العلم قد يطلق ويراد به الصورة الحاصلة وقد يطلق ويراد به ارتسام الصورة فعلى الاول يكون من مقولة المعلوم وعلى الثاني من مقولة العرض واما ما اسلفناه فهو الحق القراح ثم نقول ان ما وقع عن الشيخ بقوله ولو عنى بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان على ما يذهب المتكلمون اليه فكان بعضها قبل بعض اشارة الى ان حقيقة الجوهر لو كانت هو الموجود بالفعل لا في الموضوع لكان بعضها قبل بعض لانه يصدق على الانواع الجوهرية بالتقدم والتأخر لكون بعضها علة لبعض وهو على خلاف ما عليه امر اذا كانت حقيقة مهية في حد ذاتها وقوام حقيقتها بحيث لو وجدت كانت لا في موضوع وذلك ذاتية لا نواعها المندرجة تحتها فيكون صدقها عليها لا بعلية ولا علية مطلقا فلا يتجه ان

يكون بعضها قبل بعض فان قلت ان مطابق صدق الذاتي على الذات لما كان نفس تلك الذات فاذا كانت الانواع الجوهرية بعضها قبل بعض كالمفارقات والهيولانيات يكون صدقها على بعض افرادها اولا وعلى الآخر منها ثانيا والا لزم ان لا يكون مطابق صدقها اي صدق ما هو ذاتي لشي على ذلك الشي نفس ذاته مثلا ان العقل المفارق علة للهيولى فيكون بذاته متقدما عليها فلو لم يصدق الجوهر عليه اولا لزم تخلفها هو ذاتي له عنه هف ومن البين ان الجوهر الذي لم يكن في مرتبة العقل المفارق فلا محالة يكون صدق الجوهر عليها متأخرا عن صدقه عليه فيلزم جريان التشكيك في الذاتي قلت ان ذلك التقدم ليس من وجوه التشكيك التي من جملتها التقدم والتأخر المعتبر في كون المتقدم علة لا تصاف المتأخر بما يقال عليه من التشكيك ومن الظاهر ان ثبوت ذاتي الشي له لا يحتاج الى علة اصلا فلا يتجه كون المفارق علة لا تصاف الهيولى بالجوهرية والا لما كان ذلك ذاتيا له وذلك بخلاف ما عليه امر الموجود بالفعل لا في موضوع لانه من العرضيات فيصح ان يجري ذلك فيه كما اشار اليه الشيخ بقوله ان من المعاني المعقولة بالتشكيك هو الوجود فانه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه فانه موجود لبعضها قبل ولبعضها بعد فان الوجود للجوهر قبل الوجود لما يتبعه وايضا فان الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض وكذا الوجود لبعض الاعراض قبله لبعض فهذا طريق التقدم والتأخر وكذا يختلف من طريق الاحرى والاولى به من غير عكس فقد يكون شيئان مشتركان في معنى من المعاني وليس هو لاحدهما اتم بل هو ما فيه معا لكن احدهما اولى به لكونه اتم فيه واثبت ولا يخفى عليك ان الاولى التي انتهى اليه يشير الى ان للاولوية معنى آخر وهو ان المتقدم بذاته مصداق صدقه وذلك يختص في القيوم الواجب الوجود فيجتمع فيه الاولية والاولوية معا قال الجوهر العقلي المفارق مطلقا اقول اي ذاتا وفعلا وقوله وهو راجع الى الجوهر قال هي في الحقيقة نوافلها اقول المراد بالفرائض الكمالات بحسب الفطرة الاولى من العلم والقدرة والحياة والمراد بالنوافل الكمالات بحسب الفطرة الثانية من صفاتها بحسب الاضافة الى الجنبة النافلة بالتأثير فيها والاشراق عليها باذن الله

سبحانه من تلقاء الفيض المستفادة من معاينته والشعاع المقتبس من نوره ومن هنا لك ظهر سر
ما حكم به جدى المعلّم من وجودها في الدهر لا في الزمان نظرا الى الاضافة الى الجنبة العالية
لتغيرها فيكون نسبتها اليها نسبة ثبات الى تغير ثم ان في هذه الجنبة النفس القدسية
التي لها الفوة القدسية وعند استتمام مرتبة العقل المستفاد واستكمال النصاب التام في
النفوس عن مهاجرة اقليم الحس ومرافضة عالم الهيولى التي هي بالجنبة القرية الظالم
اهلها تنسلخ من عوارض النفسية وتستحق اسم العقل البالغ وتنخرط في سلك الملكوت
الاعلى وتكون شانها في آخر السلسلة العودية شان العقل في اول السلسلة البدوية
فاذن كما كان العقل اولى المراتب في سلسلة البدو يعود صغيرة في سلسلة العود آخر
المراتب فيكون الملكوت الاعلى في دائرة الوجود في النظام الجملي اولا وآخرا **قال** كما لا
بالقوة **اقول** يشمل النفوس السماوية والانسانية وان كانت القوة في احديها قوة التخيلات
والاوضاع والحركات دون التعقل وفي الاخرى قوة كليهما معا وايضا ان التعقل في احديها
مبدأ التخيل وفي الاخرى التخيل مبدأ التعقل كما يشعر به ما قال المعلم الثاني من ان الفلك يعقل
هذه الاشياء ثم يتخيلها ونحن نتخيل الشيء اولا ونعقله ثانيا ومن هنا لاح الفرق بين فصل
النفوس السماوية وبين فصل النفوس الانسانية وبالجملة ان النفس اسم مشترك يقع على معنى
مشترك فيه الانسان والملائكة السماوية فحدها الجنس الاول انه كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حيوة بالقوة وحد النفس بالمعنى الثاني انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن
مبدأ نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة والذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية والذي
بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الفلكية ثم ان كون المعقولات بالقوة نظرا الى النفوس
الانسانية ما عليه الحكماء المشاؤون حيث ذهب الاشراقيون الى ان معقولاتها ثابتة
لها بالفعل دائما لكن الابدان الظلمانية الغاسقة حجاب جوهر نفسها عن ادراكها فاذا
ارتاضت بالمجاهدات النفسانية فقد اشرقت بنور ربها فيرى في ذاتها ما فيها من السنا
الابهى والبهاء الاقدس الاسنى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا



نكدا ثم قال جدى المعلم في فطرتها الاولى لو كان عبارة عن مرتبة ذات الشيء باعتبار ما هي تشمل
الجواهر المفارقة حيث انها قابلة لها قبولا ذاتيا لا زمانيا ولا دهريا والا لا تخرج النفوس ثم
ان تلك الجواهر المجردة القابلة للصفات بالذات يكون هذه الصفات فيها لا عنها بل فيها
عن غيرها ثم ان قوله في فطرتها الاولى يناسب الامكان الذاتي لتلك الجواهر كما ان قوله في
الفطرة الثانية يناسب استنادها الى باريها تعالى لان الامكان الذاتي وان كان من
مراتب المجعول لكنه سابق على تاثير الجاعل فيها وعلة لتعلق تاثيره بها **قال** متضمنة فيها
القوة المطلقة **اقول** اي القوة الحقيقية الاستعدادية وذلك على ان يكون فصلها المقوم لها
لا انها شيء واستعدادها شيء آخر بل على ان يكون ذلك من اعتبارات ذاتها وبالجملة ان
الهيولى حقيقة مستعدة لما هو صالح له لا على ان تكون هي من حيث هي هيولى شيئا ومن حيث
هي مستعدة شيئا آخر بل ليست الا هي مستعدة حيث ان النوع والفصل ليس الا حقيقة
واحدة وانما المغايرة بينهما في الملاحظة العقلية باعتبار ومن هنا قيل ان الاستعداد
هو نفس الهيولى وهذا التحديد الذي صرح به وهو انه امر مستعد لا يكثرها بحسب الخارج بل
انما في الذهن ثم ان في قوله متضمنة فيها بطلان التشكيك بان الهيولى من حيث ذاتها جوهر
بالفعل وايضا جوهر في انها مستعدة لكل شيء فيلزم ان يكون الهيولى ايضا مركبة في ذاتها
من امرين بازاء الحيثيتين في الخارج كما يلزم ذلك في الجسم وتفصيل القول هنالك في كتاب
الايماضات والتشريقات وفي الشفاء ومن هنالك لاح سر ما تسمعهم يقولون في الفرق بين
الهيولى والمعدوم بان الهيولى معدوم بالعرض موجود بالذات والمعدوم معدوم بالذات موجود
بالعرض اي يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال انه متصور بالعقل فان قلت
ما الفرق بين الهيولى العنصرية وبين الهيولى الفلكية في ذلك قلنا ان الاولى عنصر لكون الصور
لا لقوامها والثانية عنصر لقوامها لا لكونها كما يلوح مما ذكره الشيخ في الشفاء بقوله في مقوماته
مثل موضوع الشيء وتلخيص ذلك ان المعنى الاول كونه حاملا لقوة وجود الصورة في
استعدادها اولا ثم لصيرورتها حاملا لوجودها ثانيا منتقلة ذلك المحل بحسبه عن كونه عنصرا



لتكونه الى كونه عنصرا للقوام والمعنى الثاني كونه عنصرا للصورة وحاملا لوجودها اولا وبالذات
لا لقوة وجودها فلا يكون عنصرا للتكون بالذات وللقوام بالعرض وذلك كما على الامر الاول
ثم ان المعلم الاول لما لم يستقص بها حق الاستقصاء حيث تصدى للقول دون الثاني اشار
الشيخ الى ذلك في الشفاء حيث قال ويكون ايضا انما تكلم على الموضوعات التي بالعرض فاذا تقرر
هذا فنقول ان الهيولى تكون معدومة بالعرض على الاول فمن تلقاء كون حقيقتها حقيقة الاستعداد
لمطلق الصورة تكون خصوصياتها معدومة لها وكذا غيرها من العوارض اللاحقة لها واما كون
الهيولى معدومة بالعرض فمن تلقاء قوة اوضاعها وحركاتها التي بها تستخرج ما في قوة الهيولى العنصرية
من النبات والمعادن والحيوان ثم ان ما وقع عن الترتيب من ان الهيولى لا يحصل لها كل ما هي
مستعدة له معا لان بعض ذلك يقوم مقام بعض وبعضها سبب له في ان تستعد
لبعض ليشمل العنصر للقوام ايضا نظرا الى ما له من اللواحق والاعراض وحاصل عبارة
جدى المعلم ان الهيولى بالقوة من جميع الوجوه لان القوة متضمنة في حقيقة الهيولى القوة
المطلقة بالقياس الى مراتب الاتصال والانفصال وبالقياس الى مراتب الصور وقوله العرض
الجرمانية اي الصورة الجسمية وقوله المنوعة اي الصورة النوعية وقوله هي البرازخ الجسمانية
اي ليس له كمال العقل ونقص الهيولى بل واسطة بينهما فانه في الكمال اكمل من الهيولى وانقص
من العقل وقال الحكيم الكامل المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مفاتيح كتاب السياسة المدنية
والصورة والمادة الاولى انقص هذه المبادى وجودا وذلك ان كل واحد منهما مفتقر في
وجوده وقوامه الى الآخر فان الصورة لا يمكن ان يكون لها قوام الا في المادة والمادة هي
بجوهرها وطبيعتها موجودة لاجل الصورة وانيتها هي ان تحمل الصور فمتى لم تكن الصورة
موجودة لم تكن المادة موجودة اذا كانت هذه المادة على الحقيقة لا صورة لها في ذاتها
اصلا ولذلك يكون وجودها خلوا من الصورة وجودا باطلا ولا يمكن ان يوجد في
الامور الطبيعية شيء باطل ولذلك متى لم تكن المادة موجودة لم تكن الصورة موجودة
من حيث ان الصورة تحتاج في قوامها الى موضوع ثم لكل واحد منهما نقص يخصه وكمال



يخصه ليس هو للآخر من ذلك ان الصورة يكون بها اكمل وجودى الجسم وهو وجوده بالفعل والمادة
يكون بها انقص وجودى الجسم وهو وجوده بالقوة والصورة توجد لا لان يوجد بها المادة
ولا لانها فطرت لاجل المادة والمادة موجودة لاجل الصورة اعني ليكون قوام الصورة بها
فبهذا تفضل الصورة المادة والمادة تفضل الصورة بانها لا تفتقر في وجودها الى ان
يكون في موضوع والصورة تحتاج الى ذلك والمادة لا ضد لها ولا عدم مقابلها والصورة
لها عدم او ضد وما له عدم او ضد فليس يمكن ان يكون دائم الوجود والصورة تشبه الاعراض
اذ كان قوام الصورة في موضوع وقوام الاعراض ايضا في موضوع وتفارق الصور الاعراض
بان موضوعات الاعراض تجعل لا لاجل وجود الاعراض ولا لتحمل الاعراض واما موضوعات
الصور وهي المواد فانها جعلت لتحمل الصور والمادة موضوعة للصور متضادة فهي قابلة
للصورة **قال** فاية الوجود والتشخص **اقول** يشير بذلك الى دفع شك تشبث به فرفوريوس
في كون شيء واحد جوهرا وعرضا من وجهين وربما يعزى ذلك للمعلم الاول ايضا حيث
انه يصدق حد العرض على الصورة الشخصية الجسمية والنوعية القائمة بالمادة اعراضا
لا مفارقة لها لتشخيصها الشخصية ووجه الدفع ما علمت سابقا فتذكر ثم ان من تقديم
الصورة الجسمية على النوعية في العبارة اشارة الى ما قال الشيخ من ان الصورة الجسمية في كل
شيء متقدمة على الصورة التي للطبيعيات وانواعها كالجسمية للنار مثلا فانها متقدمة على صورتها
النوعية وهي النارية التي بها صارت النار نارا وهي مقارنة لها ثم بقي ههنا ان المراد من
الصورة الجسمية في كلام الرئيس هو الجسمية المطلقة المركبة من المادة والصورة والحكم بتقدمها
عليها مع كون الصورة النوعية محصلة لها مبني على رعاية الترتيب في سلسلة العود دون
البدو فالاحرى ان الصورة الشخصية والنوعية الحالة في الهيولى فلا يمكن حملها على الطبيعة
الجسمية بوجهين وتحقيق المقام في تقديم الصورة الجسمية مباحث قد تحقق في كتاب الايماضات
والتشريقات ان الصورة النوعية اما ان محلها اولا وبالذات الصورة الجسمية واما ان
الصورة الجسمية معنى يكون الهيولى محلها اولا وبالذات والصورة الجسمية متقدمة بحسب ذاتها

المجرد او المنضح لحقيقة الكل كما ان الهيولى متقدمة على الصورة الجسمية من حيث المحلية وان كانت
الصورة النوعية متقدمة على الصورة الجسمية تقدما بالذات وبالمرتبة العقلية كما ان الصورة
الجسمية متقدمة على الهيولى تقدما بالذات وبالمرتبة العقلية فاحسن التذكر والتدبر قال
وفي جنس مقولة العرض اقول اي المندرجة تحت جنس مقولة العرض انواعا في جنس مقولة
العرض الكم والكيف فيكون قوله وفي جنس مقولة العرض عطفا على قوله وفي جنس مقولة
الجوهر فان ثم من قال ان المقولات اربع الجوهر والكم والكيف والنسبة وجعل النسبة
جنسا للنسب الباقية ورد بان النسبة ان كانت جنسا عاليا لكل نسبة كانت مركبة من جنس
وفصل وهو باطل لاستلزامه التسلسل وهو ليس بصواب اذ كون شيء جنسا لشيء لا يقتضي
كونه جنسا لفصله اذ لو كان الامر كذلك لكان كل فصل نوعا آخر فيكون له فصل وهكذا
وهكذا الى غير النهاية ومنهم من جعل الاضافة شاملة للمقولات النسبية وقال ان المقولات
الجوهر والكم والكيف والاضافة ولو كان الامر كذلك لوجب ان تكون النسبة في المقولات
النسبية كلها وليس كذلك ومنها ان لا مقولة خارجة عنها وليس لنا حجة على ذلك قال الكم
وهو العرض الذي لذاته يقبل المساواة والمفاوتة اقول لما فرغ جدي المعلم اعلى الله تعالى
قدره عن ذكر الجنسين العاليين شرع في بيان الانواع الاولية للعرض بعد ما فرغ من
الاقسام الاولية للجوهر ثم ان الكم لما كان اعم وجودا من الكيف واتم وجودا من البواقي
قدمه عليها اما الاول فلوجوده في المفارقات الصرفة حيث ان علومها علوم انطباعية
لا من جهة احاطتها باسبابها الموقعة الى شخصيتها كما في المبدأ الاول اذ هو محيط بعلة
العلل ومسبب الاسباب جل سلطانه بل على سبيل علم بها فعلي على وجه من الكلية التي في
حيز الابداع على حصولها ارتسامياً فعليا لا انفعاليا وبالجملة ان علومها ليست من قبيل
العلوم الانفعالية المستفادة من وجود ذاتها بل انها من مباديها وبالنسبة اليها
كانها خلوق لصورها كما يلوح عما ذكره الشيخ بقوله واعلم انه ليس في العقل المحض تكثر و
لا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ كل صورة تفيض منها على النفس على هذا ينبغي ان يعتقد

الحالة



الحالة في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاقة
لها لا التي تكون للصور او في صورة النفس التي للعالم من حيث هي نفس فان تصورها هو التصور
المرتب المفصل فلذلك هو بسيط من كل وجه فكل ادراك عقلي فانه نسبة الى صورة مفارقة
للمادة ولا عراضها المادية على النحو المذكور فللنفس في ذلك بانها جوهر قابل منطبع بل هي
للعقل انه جوهر مبدأ فاعل خلوق فما يخص في انه من سنخه لما هو عقلية وما يخص
النفس من تصورها وتبولها له هو عقليتها بالفعل والذي ينبغي ان يعلم من حال الصور
التي في النفس هو ما اقول اعلم ان هذا البحث من معظمات اصول المسائل الحكمية الالهية
فاذا تقرر هذا فنقول ان تلك الانوار المقدسة والشواهق المرتفعة معروضة للكم اي
المنفصل وغير معروضة للكيفية لتقدسها عن ان يكون علومها بالكيفيات والكيفيات
وغيرها من افراد حقائق معلوماتها وان كانت هي علومها ارتسامية حصولية ثبتة و
ذلك لما قد علمه جدي المعلم في كتابيه تقويم الايمان والافق المبين ان حصول صورة
حقيقة المعقول في الجوهر العاقل انما يستوجب حمل تلك الحقيقة على تلك الصورة حملا
اوليا لا بالحمل الشايع وان مناط الفردية هو الاخير دون الاول وايضا فلو يلزم من اتصافها
بافراد مقولة تلك المعلومات اتصافها بالكيفيات فان قلت ان في صدق المقولة عليها
بحسب الحمل الاولي الذاتي دون الشايع المتعارف نظرا بناء على انها بحسب وجودها
العقلي تكون صورة شخصية في نفس شخصية فيكون فردا ذهنيا لها فيصدق هي عليها حملا
شايعا قلت ان من الموجود ما يكون اختفافه بالتشخص من تلقاء حصوله في ظرف ما
ومن الموجود ما لا يكون كذلك بل يكون متشخصا مع قطع النظر عن حصوله فيه اما الثاني فظاهر
واما الاول فلان الطبيعة بما هي هي اذا تصورت تكون محفوفة بعوارض كثيرة من تلقاء محلها
ومع ذلك تكون بما هي هي فتصدق على نفسها بذلك الحمل الاولي الذاتي دون الشايع المتعارف
وان اردت ان تتضح لك حقيقة الحال والفرق بين ما هو من مشخصة في الذهن لا بحسبه و بين
ما هو فيه بحسبه فتش من احوال تصورك الامر الشخصي تارة والكلي اخرى فتجد ان الاول

شخصيته فيك لا بحسبك وان الثاني شخصيته فيك وبحسبك معا فالمتدبر ومن هنالك لا يلزم
اتصافها بافراد مقولة من مقولات تلك المعلومات ليلزم اتصافها بالكيفيات واعلم ان
الكم الذي هو ما يقبل القسمة لذاته اما ان يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في حد مشترك ام لا المتصل
ثم اعلم ان من الواجب ان لا يكون هذا الجزء المشترك بين اجزاء الكم المتصل من نوعها
والا لكان التقسيم الى القسمين تقسيما الى ثلثة اقسام والى الثلثة تقسيما الى الخمسة وان
العدد كالعشرة اذا قسم الى قسمين هما الستة والاربعة كان ان يدخل جزء من الستة
داخلا فيها خارجا عن الاربعة وهكذا الحال في انواعها كلها وما في الشفاء على اسلوبين
الاول ان يراد بالكم ما هو كم بالذات او مبدأ الكم مثل النقطة في المتصل القار والآن
في المتصل الغير القار كالزمان وعلى هذا يكون هذا الاطلاق من قبيل المجاز اي
عموم الاشتراك والوحدة في الكم المنفصل واثنا على ما في او اخر تاطيعوريا من
الشفاء ان تعرف الكم بحيث تشمل النقطة والآن والوحدة وجدي المعلم اختار
هذا المسلك وذلك ما ذكره بقوله التعريف هو العرض الذي لذاته واصل حقيقته
يقبل المساواة والمفاوتة بالتطبيق فيصدق على النقطة انها مساو لنقطة اخرى
بالتطبيق فانه قبل النقطة وان كانت تقبل المساواة بالتطبيق لكن لا تقبل
المفاوتة لان معنى المفاوتة هو ان يكون نقصان شيء منه والنقطة ليست كذلك و
كذا الحال في الوحدة والآن قلت النقطة وان لم تقبل المفاوتة باعتبار جنسها
الذي هو العرض مع انه لا افتقار الى قوله بالتطبيق وهذا القيد كما قال في
الجواد انه اعمى والحال انه ليس شانه البصر بل شان جنسه ويحتمل ان يكون التعريف
الذي ذكره المعلم مخصوصا بما هو كم بالذات ويكون كل من النقطة والآن والوحدة
خارجا عن التعريف ولا يحتاج حينئذ الى التكلف الذي ذكرنا قال فان كان لا يمتنع
ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في حدود مشتركة اقول من الزايعات بالحدود المشتركة
هو الاشياء التي لو ضمت الى احد الطرفين لم يكن باعثة لزيادة كالنقطة في الخط فان



من حيثية واحدة بل لابد في الحيثية التقييدية من تعدد العلة فعلة احد المعلولين بعينها غير علة
الآخر فلم يتكرر الوسط لان العلة التي هي الوسط بعينها لا يصدر عنها معلولان حتى يتحد
الوسط فالعلة في قوله وكلما تحقق العلة تحقق المعلول الآخر غير العلة التي في قوله كلما تحقق
احد المعلولين تحقق العلة لان علتها متعددة وقول المنطقيين صفقته لربا بالبيع صفقا
ضرب بيده على يده وصفقت الباب رددته واصفقوا على كذا اي اطبقوا عليه كذا قال الجوهري
في الصحاح قال لا وجوده لست اقول من حيثية واحدة اقول وذلك لان تعين المعلول
وتخصصه تابع تعين العلة وتخصصها فلو استند امران الى علة واحدة من حيثية واحدة
لكانا شيئا واحدا لا شيئين متغايرين والا لكان اصدارها لا اصدارها فوجودها لا
وجودها لان وجود كل منهما وكذا صدوره مغاير لوجود الآخر وصدوره فلو كان ذلك
بحيثية واحدة لكان اصداره لا اصداره وكذا وجوده لا وجوده بل كان اصدارها لا
ووجودها لا وجودها مثلا ان صدور أ غير صدور لا أ اعني صدور غير أ ب فاذا صدر عن
ذلك أ وب يلزم ان لا يتعلق بها ايجاد واصدار والا لكان صدور غير أ اعني ب صدور
أ ومن البين انها لتغايرها لا يصح كونها امرا واحدا فلو صدرا عن امر واحد من جهة واحدة
لكانا شيئا واحدا لا شيئين واذا تمهد هذا فنقول انه يشكل الامر في التلازم بين معلولي علة
واحدة بانها اذا استندا اليها من جهة واحدة لم يكونا شيئين بل شيئا واحدا واذا استند اليها
بجهتين متغايرتين فيستند كل واحد من المعلولين الى علة مغايرة لا تستند اليه الآخر لان
تكثر الحيثية التقييدية يستلزم تكثر العلة الفاعلة فلا يكون العلم بوجود كل من المعلولين
علما بالآخر واشتراك الهوية الفردية للعلة بينهما لا يفي بذلك على انا ننقل الكلام الى تلازم
تينك الحيثيتين بان احدهما اما ان يكون علة للاخرى او كلاهما معلولا علة واحدة من حيثية
واحدة او كثيرة فعلى الاول لا تكون تلك الحيثية العديدة الا حيثية واحدة وعلى الثاني لا يكونان
معلولي علة واحدة فلا يكونان متلازمين ويحتمل المعلم ان المتلازمين اذا كان احدهما

واحدة
علة موجبة للآخر يكون الاستدلال من احدهما على الآخر لميا وبالعكس انيا واما اذا كانا معلولي علة
فلا يخ اما ان لا يكونا في مرتبة واحدة من الوجود والتعقل واما ان يكونا فعلى الاول يكون المتقدم اما ان
شرطا لوجود المتاخر مقدما عليه وذلك على نحو ما عليه امر الهيولى والصورة لا بما ولن كانا معلولين
لعلة واحدة لكن شرط ان يكون احدهما شرطا لوجود الاخرى فاذا كان احدهما اظهر عند العقل
يكون الاستدلال عليه لميا على الاطلاق او انيا على جماعة لم كما قاله الشيخ في الشفاء وعلى الثاني
يلزم استنادهما اليها بحيثيتين تقييديتين في درجة واحدة بحسب نفس الامر متصادقين في
الواقع وان كان لاحدهما تقدم ذاتي على الآخر كالوجوب والامكان والحاصل ان المراد من
التصادق هنا كون الشيئين بحيث يستغني احدهما عن العلة وان كان الآخر مفتقرا اليها فيتضح
منه التلازم بين امرين من دون ان يتوجه لزوم التسلسل في استناد تينك الحيثيتين الى آخرين
وهكذا لا تنتهيا اليها على استغنا احدهما عن العلة مطلقا كالامكان وكونه من مراتب المعلول
لا ثانيا في كون ما به التلازم بين امرين وذلك كما عليه سنة الضائفية والمصنوعية الاضافيتين
فيكون الاستدلال من كل منهما على الآخر برهان ان على الاطلاق وان تاملت في هذا المقام
تامة لعرفت ان المتلازمين اللذين يكونان معلولي علة واحدة شاكلتهما مطلقا لكن سواء
كانا متضائفين او غيرهما كما اشار اليه بقوله الشريف ولكن فواتر حيثيتين متصادقين في درجة
واحدة ...باصل ان التلازم بين معلولي علة موجبة واحدة يتضح بحيثيتين تقييديتين متصادقين
في درجة واحدة خارجية وان كان لاحدهما تقدم ذاتي كالامكان والوجوب ولولا ذلك
لانقطاع ذهاب السلسلة الى غير النهاية لا تدليس الكلام في التلازم بين شيئين في كل مرتبة
من المراتب العقلية حيث لا يصح بين علة موجبة ومعلولها المترتب عليها فضلا عما
عداها فتدبر بان ان التلازم بين امرين لما كان عبارة عن امتناع انفكاك احدهما عن الآخر
بحسب الواقع يكون لكل منهما وجوب بالقياس الى الآخر سواء كان احدهما علة للآخر فحينئذ
فيكون للآخر وجوب بالغير نظرا الى ذلك الغير او كان وجوبهما معا بالغير نظرا الى علتهما





الخارجة منها بحيثيتين متغايرتين بحيثيتين في الواقع واما خصوصية افتقار كل منها الى المعروض الآخر
من حيث هو معروض الآخر كالابوة والبنوة فلا تكون ناشية الا عن خصوصيتها باعاصما لا
بامرها متلازمان ثانيا على ان التلازم بين امرين بما هو تلازم لا يستلزم الا ذلك واما اعتبار
خصوصية زائدة على ذلك فانما ينشا من اعتبار خصوصية التلازم فانظر لك بوجدانا اعتبار مطلق
العقيل في حصول الفرد بما هو فرد واعتبار خصوصيتها فلخصوصها قوله لا وجوده في نفسه
انتهى هذا بيان مفاد برهان اللم هو وجود الاكبر للاصغر كما في الموجبات لا وجود الاكبر في نفسه
نفسه او لا وجود الاكبر للاصغر كما في السوالب او لا وجود الاكبر في نفسه قال فلا سواء
العلية والمعلولية الوجود او اللاوجود مرسلا انتهى المطلوب بالوجود المرسل الوجود في
نفسه والمراد من العبارة انها لا تشوش العلية والمعلولية باعتبار الوجود في نفسه مع
العلية والمعلولية بحسب الوجود الرابطي لانه ربما يكون الشيء باعتبار الوجود الرابطي
علة وباعتبار الوجود في نفسه معلولا كما في قولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف مؤلف والنتيجة
هي الجسم مؤلف قال ربما كان المعلول انتهى المراد من ذلك ان الوجود او اللاوجود على
الاطلاق وهو الوجود او اللاوجود في نفسه قوله ولكل مؤلف مؤلف انتهى من القياسات
المشهورة بين المتاخرين ترتيب القياس هكذا الجسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف في
حواشي المحقق المعلم نور الله رمسه عدل عنه بتقديم اللام التي في قولهم فله مؤلف حيث قال
الجسم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف ووجه العدول هو ان الاكبر بناء على مقالهم هو مجموع تحريرهم
فله مؤلف وهذا المجموع ليس علة للوجود في نفسه للمؤلف بل شطر ذلك المجموع وهو مؤلف
بدون لفظ علة للوجود في نفسه للمؤلف بخلاف ما رسمه في المعلم فان الاكبر على ما قرره
المصنف هو مؤلف وهو علة للوجود في نفسه للمؤلف قال متعاكسان في العلية والمعلولية
انتهى المراد منه ان علية المؤلف وعلية المؤلف متعاكس لان علية المؤلف باعتبار انه
علة للوجود في نفسه للمؤلف وعلية المؤلف بحسب العلية للوجود الرابطي للمؤلف قال وانما

يعني بالمؤلف والمؤلف انتهى هذا ايما الى دفع ما يتوهم ونقول ان المؤلف والمؤلف عنوان
متضايفان فلا يكون بينهما علية ومعلولية لان المتضايفين يكونان معا لا يتقدم
احدهما على الآخر واشعار الى دفع هذا التوهم بانه مسلوب المرام في المؤلف والمؤلف
مفهوماهما المتضايفان بل المقصود من المؤلف كون الشيء ذا اجزاء ومن المؤلف الموجد لجوهر
لحقيقة المركبة وفي الظاهر ان كون الشيء ذا اجزاء علة للاحتياج الى المؤلف اذ لو لم يكن
ذا اجزاء وكان بسيطا لم يكن مفتقرا الى المؤلف بل كان مفتقرا الى الموجد لا الى الموجد
الخاص وهو مؤلف اي موجد المركب قال من المفردات انتهى هذا اشعر بان الاستدلال
باحد المتضايفين على الآخر قال اي العلم التصديقي انتهى هذا ابنا الى العقل المضاعف للشيء
بحيث ان الاعتبار في الايقان اربعة اشيا اثنان من طرف العلم والتنويه الاول التصديق
بكون المعلوم وتحققه واستمرار العلم واثنان اثنا بان يكون ذلك الاستمرار ضروريا
يعني انه استحالة الانقلاب جهلا والثاني التصديق بوجوب ذلك الكون ضرورية
فان قلت اذ الاعتبار في اليقين التصديق بوجود المعلول قال اليس اليقين
انما هو قال يعني ان المعتبر في اليقين بالشيء امور اربعة اثنان منها يتعلقان بالمعلوم
واخران يتعلقان بالعلم اما الاولان فوجود المعلوم ووجوبه واما الاخران
فدوام العلم به واستحالة ان لا يكون واشار اليه بعقل المضاعف وفي قوله علما
دايما اشارة الى ان دوام العلم لا يستلزم دوام معلومه والحاصل ان المعتبر في
المعلوم وجوده ووجوب وجوده معا سواء كان ذلك دايما او موقتا وتوقيته
لا يستلزم توقيت العلم اليقيني به وعدم دوامه كيف وان العلم التام بمبدا الشيء هو
العلم التام بذلك الشيء وان لم يكن ذلك موجودا في ذلك الحد فلذا قيل ان حضور علة
الشيء اولى في العلم بذلك الشيء من حضوره فالشريكة هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان
يكون تكثر منها في جوهره او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها





معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته وانه
مبدا لكل شيء يعقل من ذاته كل شيء على وفاق ما عليه المعلم الثاني من ان الاول يعقل ذاته و
ان كان ذاته بوجه ما هو الموجودات كلها لانه اذا عقل ذاته عقل بوجه ما الموجودات
كلها لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده وقد وقع في
فصوص ان واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر فيتناول الكل من ذاته حيث لا كثرة
فيه وقوله وهو ظاهر اي غير غايب عن ذاته وما في عبارات بعض العرفا من ان وحدة
الكل حقيقية وكثرته اعتبارية وذلك حيث ان جميع الاشيا بوجودها العلمي هو
لا غير فيكون لها وحدة حقيقية وجوبية قيومية وبالجملة انها بتلك الحيثية مقدسة عن غائلة
كثرة الذات والصفات الاضافية عن كدر الاعتبارات والحيثيات واما وجدان تلك
الاشيا المتكثرة فهي اعتبارات وهويات جوازية فيقد بان انه يصح باعتبار وجودها
العلمي كونها ازلية ابدية لا يعتريها شوب تغير ولا يداينها شايبة تبدل وما وقع عن صدر
الفاخوري والدي العلم اعلى الله مقامه من ان اعتبار وجود المعلول ووجوبه في العلم اليقين
ليس الا اظهار الصحة المجعولية لان وجوده ووجوبه بالفعل في العلم اليقيني من حيث العلم
بعلته وقد وقع في كلام فاتح الاوصيا وامام الاوليا صلوات الله عليه في خطبة له يقول كان
ربا اذ لا مربوب والها اذ لا مالوه وعالما اذ لا معلوم وسميعا اذ لا مسموع ونظايره كثيرة و
في كلام الناطق بالحق جعفر بن محمد الصادق عليهم السلام انه لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا
معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما
احدث الاشيا وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر و
القدرة على المقدور وقد بان ان الشريعة الحقة والطريقة الحكمية سواسيان في ذلك المدعى
قال الشيخ في الهيات الشفاء ان ذاته تعقل لو لم يعقل الاشيا الى ان لو جعلنا لا يعقل من نفسه انه
مبدا لذلك الشيء على الترتيب الا عنها فلا يصير مبدأ فلو يعقل ذاته لان ذاته من شأنها

ان نفيض عنها كل وجود فان قلت ان الشيخ ذكر في كتابه النجاة انه ليس على الفاسدات برهان
مع ان المحتجة في العلم اليقيني بالشئ وجوده مطلقا فان كان في وقت وصل صوابه فاسد
متغير وكيف يجامع ما قاله هنالك من انه ليس على الفاسدات برهان لكون المعتبر في اليقين
الدايم وليس شئ من الفاسدات عنده اي من المعدومات الصورى في العيانات على الفاسدات
لا يكون دائم الصدق فلو يكون برهانيه فيئس انه لا برهان عليها ولا حد فانا نستوضح ان
البرهان والحد متشاركان في الاجزاء فما لا برهان عليه فلو حد له هذا كلامه وغاية ما يمكن ان
يقال في وجه التوفيق هو ان للفاسدات اعتبارين احدهما كونها بما هي فاسدة ونانيهما باعتبار
موجودا غير زمانية وستحالة كون البرهان عليها بالاعتبار الاول لا ينافي كونه عليها بالاعتبار
الثاني ومن هنا قال الفاسدات بما هي فاسدة غير معقولة مع انه لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء متن اي العلم التصديقي اقول هذا ابتداء الى العقل المضاعف للشئ بمعنى انه
الاعتبار في الايقان اربعة شيا اثنان من طرف العلم الاول التصديق بكون المعلوم كحققه
والثاني استمرار العلم والاثنان الثاني بان يكون ذلك الاستمرار ضروريا بمعنى استحالة الانقلاب
جهلا والتصديق بوجوب ذلك الكون ضرورية فان قلت ان الاعتبار في اليقين التصديق
بوجود المعلول قلت اليقين الحاصل في الممتنعات هو امتناع الممتنعات لا اصل الممتنعات
بل المعلوم في الممتنعات هو عنوانه في الذهن وحكم على ذلك العنوان بحيث يسري الى
ذي عنوانه فالمعلوم اليقيني هو وجوب امتناع الممتنع وجود ذهني وحكم الدليل بان
امتناع الممتنع واجب في ذات وجوب الممتنع كما ان الوجود واجب في ذات الحق المبدا
المبادي واما الاثنان من جانب العلم الاول لا بد من ان يكون ذلك كليا دائما في الثابتات او غير
كلي بل يكون موقتا غير مستمر او كالجزئيات المتغيرة كما صرح به الشيخ في الشفاء كان المتيقن ايضا
كليا استمراريا او غير دايم بل يكون موقتا كالجزئيات وبالجملة الشيخ صرح في الشفاء العلم اليقيني
بذي السبب لا يحصل الا في السبب اعم من ان يكون ذو السبب كليا او جزئيا ثابتا او جزئيا موقتا فان
الجزئي الموقت وان لم يكن دايما لكن العلم بذلك الجزئي الموقت دايم لان العلم اليقيني الذي يحصل في

السبب



السبب في ذلك الوقت كلي دايم وان لم يكن الا معينين مستمرا وبالجملة ان التيقن هو العلم الذي يحصل من
جانب العلة اعم من ان يكون كل المعلول ودوامه او غير الدوام ويكون موقتا ووضح ذلك من كلام
شيخ الصناعة في الشفاء فما يتوهم المتاخرون كالشارح الجديد للتجريد في مبحث الامور العامة و
البعض من قوم في اعراض التجريد حيث قال خاتم المحصلين نور الله تعالى مضجعه وذو السبب انما العلم به كليا
وفي شبهه من ان ذايع الشيخ هو ان العلم اليقيني الدايم انما يحصل من السبب اذا كان المعلوم المتيقن
كليا او جزئيا ثابتا غير متغير لانه لو كان المعلوم المتيقن جزئيا محسوسا لا نستتم البرهان في
انه مسلوب التحصل العلم اليقيني بالجزئيات المحسوسة في جانب الاحساس لا في العلم بسببها
لانه يحصل العلم بالجزئيات المحسوسة من مناهج الاحساس بدون سبيل العلم بالعلة وقد
دريت ان شيخ الصناعة وضح في الشفاء بان اليقيني لا يحصل الا في السبب اعم من ان يكون المتيقن
كليا مستمرا او موقتا وهذا التوجيه في طفيف الشيخ وما ذكره من ان الجزئيات المحسوسة يعلم
وجودها احساسا فلعله ليس محل النزاع لانه مسلوب النزاع في انه يعلم وجودها بالحس لكن
هذا القول مرفوع الاكتفاء في حصول اليقين لانه لا بد في اليقين من اربعة امور اثنان في
طرفي العلم والثاني في طرف المعلوم ففي طرف المعلوم يجب وجود المعلوم ويجب ان يكون وجوده
واجبا ووجوب وجود المعلول لا يحصل الا في العلة لان نسبة الوجود واللزوم الى ذات الممكن
لا يكون الا بالامكان نعم بالنسبة الى علته بالوجوب لا يحصل في الحواس فيفاد الحس لا يكون
الا من الوجود لا وجوب الوجود لانا اذا راينا شيئا فاهو معلوم لنا هو وجود ذلك الشئ
الا ان وجوده في ذلك الوقت يجب فلو لانه يجوز بدل وجوده في ذلك الوقت العدم في
ذلك الوقت او طرف العدم بدل الوجود في ذلك الوقت بوقع الوجود لان الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته بعدم تلاحظ العلة يكون على السواء بالعلة الى ذات المعلول فالم يلحظ العلة
وجب انقطاع تمادي العدم الازلي في ذلك الوقت لانه في ذلك ممتنع على المعلول في ذلك الوقت و

ويجب وجوده في ذلك الوقت وهذا اذا اخذ المعلول معتو حظ علته لا باعتبار ذاته لا نرجح بكون
سواء الطرفين واعلم ان الشارح الجديد للتجريد اعترض على قول الشيخ حيث قال الشيخ ان الجزئي المتغير
لا يوقع العلم اليقيني ولا بعينه لانه اذا زال الجزئي بزوال العلم فاعترض عليه بانه لا يلزم زوال
العلم بالعلم متحقق لانا اذا راينا صورته في بيت شهد ثم زالت تلك الصورة فان العلم الاول لا يزال
نعم لا يحصل العلم بعد زمان الزوال والجواب ان مراد الشيخ القدوس ان التغير لا يفيد العلم اليقيني
لان المتغير اذا زال في ذات العلة وبزوال المعلول بالبديهة ونظره في هذا ان المفيد لليقين
ليس الا الثابت لا المتغير متن فاستوضح اعتراضه اقول ان حاصل الجواب ان الوجوب
بالقياس الى الغير ليس على سبيل ان الغير يقتضي وجوب العلة بل يستدعي وجوبها ويلتمس حصوله
فهذا الوجوب يتحقق بالقياس الى الغير لا اقتضائي متن انما يكون بحسبه اقول اي يجب الوجوب بالقياس
متن وسواء على ذلك الاعتبار اقول يعني بذلك ان اعتبار الوجوب بالقياس الى الغير لا يعتبر
ان يكون المستند عن له الوجوب واجبا او ممكنا بل يجوز ان يكون ممتنعا ايضا كما في عدم العقل الاول
لانه يستدعي وجوب عدم الواجب بالذات مع ان عدم الحق الواجب تعالى ممتنع بالذات فيه
ولو عدل عن ذلك اقول هذا جواب آخر حاصله ان العلة لو استفيد الوجوب في المعلوم لزم الدور
لان المعلول انما استفاد الوجوب في العلة فلو استفيدت العلة ايضا الوجوب في المعلول بلزوم
الدور متن وكذا السبيل في احد معلولي علة واحدة بالنسبة الى شقه الاخر اقول تقريره ان احد
معلولي علة واحدة لا يفيد وجوب الاخر بل يفيد وجوبها عليها وايضا لو افاد احدهما وجوب
الاخر يلزم الدور لانه يلزم تقدم الشئ على نفسه بيان ذلك انه اذا علم وجود احد معلولي علة واحدة
يعلم وجوب الاخر ايضا في ذلك الدرجة لان العلم بوجوب احدهما متضمن فيها العلم بوجوب الاخر
لا تقدم احدهما على الاخر فلو افاد احدهما العلم بوجوب الاخر يلزم ان يكون متقدما عليه لان
المفيد متقدم على المفاد ومترتبتان لهما لا يكونان الا معينين فيلزم تقدم الشئ على نفسه وهو

المعنى



المعنى بالدور واعلم ان تعالهم ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين و العلم
بالمعلول المعين لا يستلزم العلم الا بعلة ما منظور فيه لان العلم بالمعلول المعين يستلزم
العلم بعلة معينة في نفس الامر ومتن الواقع غاية ما في الباب انه لا يكون معينة في نظر بحث ان
ذلك بان يستلزم اي يكون بين العلة والمعلول ارتباط خاص لا يكون ذلك الربط نسبته الى
شئ آخر قطعا والا يستلزم الترجيح من غير مرجح متن وفي سبيل آخر اقول فيه تسامح لان
هذا بالحقيقة ليس دليلا على ان العقل بالمضاعف بالمعنى المصطلح يحصل
في العلة ولكن انكار البرهان المطور في هذا المسلك هو ان يستلزم العلم بالعلة يفيد العلم بوجود
المعلول وكنهه والعلم الاستكمالي بالمعلول لا يفيد الا العلم بوجود العلة قصوى الغاية ما
يلزم من هنا كون احد العلمين استتماما والآخر انتقاصا الا ان يتقي الاستكمال والانتقاص موجبان
في البرهان الاول فكان مقصود في المسلك الآخر افادة ثبوت التناقص والتكامل كما في السبب
الاول وبيان ذلك ان المعلول ظل جوهر العلة واذا علم ذو الظل علم الظل ايضا بخلاف
العلة فانها مسلوبة الظل للمعلول حتى يستلزم من العلم بالمعلول العلم به متن عقلونا ما
المقصود من العلم التام هو ان يحيط العلم بجميع الاسباب لانه لو احاط العلم ببرخ الاسباب
عدا بعض يكون ذلك العلم غير تام مثلا اذا علمنا ان اعلته موجبة له فيلزم ان يعلم علة
أ وكذا علة علة أ وهذا الى ان ينقطع الى الفاعل الواجب فح يكون عقلونا ما فلو علم بعضها
علة البعض لا يكون استقامية العقل هذا اذا لم يكن ت لازم المهية لا لغاية لانه لو كان
لازما لمهية أ فح لا يستلزم العلم بعلة أ لان المهية كافية ومقتضية استقلالا في لازمها
كن وجية الاربعة لا زم لمهيتها ولا افتقار في انتفائها الى العلة لانا لو فرضنا ان الاربعة
لم تكن مفتاقة الى العلة لكانت زوجا ايضا والمقصود بلزوم المهية انما لغيره تالي و البرى
العليم رزقنا الله تعالى لطيفه ان لكل علة نظرا الى معلولها خصوصية لا تكون تلك الخصوصية لها
نظرا الى معلول لها آخر فيصدق على تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية انها مصدر لذلك المعلول

وليس مصدرا للغير فلو كان ذلك الواحد مصدرا لا ولغير ا باعتبار ماله من الخصوصية يلزم ان الصدق
عليه بحسبها انه ليس مصدر الغير ا على ما هو المفروض فلو كان ذلك المصدر واحدا حقيقيا لكون مصدرا
لغير ا ولا يكون مصدرا لغير ا من حيثية واحدة وبالجملة ان النقيض هو صدور لا ا ولا صدور لا ا وهذا
هو تقريرها في الشفاء والاشارات وغيرهما من الرسالة التي طالب بهمنيار الشيخ البرهان على هذا المدعى
فكتب اليه ان الواحد الحقيقي لو كان مصدرا لا من كل ا و ب كان مصدر لا ولما ليس ا لان ب ليس ا
فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وذا بعينه هو ما قررناه فان قلت ان لا صدور ا ليس مناقضا لصدور ا
لان نقيض الشيء رفعه وهذا غيره وبالجملة ان اريد ان لا صدور ا هو بمعنى غير صدور ا فهو مسلم لكنه
غير نقيض له وان اريد انه رفع لصدور ا فهو ممنوع قلت لو صدر عن الواحد الحقيقي امران لزم
ان لا يصدق عنه ا شيئا ان صدور ا عنه ا و ب ومن الظاهر ان صدور ا غير صدور لا ا اعني صدور ب
فاذا صدر عن ذلك الواحد ا و ب يلزم ان لا يصدر ا عنه والا لكان صدور غير ا اعني ب صدورا
فيلزم ان يكون ا امرا واحدا وهو ب او ا فلا يكونان اثنين والمطلوب بجزم المهية التاليفية
قولنا الاربعة زوج لا الحقيقة التصورية لان الحقيقة التصورية للزوجية مضافة الى الفاعل
العلة الجاعلة في النقرر والوجود وتكون هي لا محالة خارجة عن قوام مهية المعلول اذ جزء المهية
ماخوذة من جانب المعلول فالمهية التاليفية واجبة في قولنا الاربعة زوج ومعنى قولنا ان
مهية الاربعة مقتضية لها هو ان قولنا الاربعة زوج لا افتقار الى شيء عدا ماهية الاربعة
واقتضايها الزوجية لان المهية التاليفية مضافة الى جاعل المهية الاربعة بالوسط لقوام
ماهية المعلول من اجزائها التي هي جوهرياتها المتقوم جوهرها بها وكذا العلية ايضا باززاء المعلولية
على ضربين علية من طريق الصعود والاخر علية من طريق الصدور وداخلة فيه وهو من حيث المعلولية
معلولها ومعلول علتها من جانب الصدور وعلة من طرف الصدور مباينة لسنخ ذاته وخارج
عن جوهر ماهيته ومنبع الفاقة الى العلة من سبيل الصدور وطباع الامكان الذاتي والى
العلة من جهة التالف من حيث الذات مزدوجة الحقيقة وعلى ذلك يكون العلة الصدورية والتاليفية





نظرا الى المركب صدورا وتاليفا وذلك على ان يكون مبدا تاليف المركب بعدم الوسط ومبدا صدوره
بتوسط اصداره لجزئه الاخر وايجاده له على ان يكون من شرايط تاثير الفاعل مثل المادة بلحظ
الى المركب الصناعي كالسرير المركب منها ومن الهيئة التاليفية القايمة بها من حيثيا بها علة تاليفية له و
صدورية نظرا الى كونها مقومة للهيئة القايمة بها واما الامر في المركب الحقيقي فعلى العكس حيث ان
الصورة الجوهرية علة تاليفية للمركب بعدم الوسط وعلة صدورية له من تلقاء صدور المادة منها
لكونها شريكة العلة الجاعلة في ايجادها المادة التي هي علة تاليفية له فان قلت اذا كان ملزوم
اللزوم على انتاجه وهو لزوم الزوجية للاربعة ملزومية الاربعة للزوجية لا نفس الاربعة فان
هذه ملزومة لنفس الزوجية لا للزوجها لها فالملزوم بالذات للزوم الزوجية للاربعة هو ملزو
الاربعة لها لا نفسها لها بخلاف الامر في الملزوم بالذات للزوجية فانه الاربعة نفسها لا ملزوميتها
لها فاذن كيف يصح عدم انفكاك الزوجية عن الاربعة اذا لم يكن لها ملزومية قطعا اليها قلت
ان الفرق بين عدم اعتبار ملزوميتها لها واعتبار عدمها بين فلو يكون الاربعة بلا زوجية
وان كان بلا لزوم الزوجية لعدم اعتبار ملزوميتها لها التي هي الملزومة له بالذات بل نقول
على تقدير انتفا لزوم الزوجية للاربعة ينبغي ملزومية الاربعة له وهو وصف من اوصافها ومن
انتفائها لا يلزم انتفا الاربعة نفسها ولا زوجيتها كك بل الاربعة زوج وان لم يكن هناك
لزوم لها لا انتفا ملزومه بالذات وهو ملزومية الاربعة لها فانتفا وصف لزوم الزوجية
للاربعة تابع لانتفا وصف ملزومية الاربعة لها وينتفي الموصوفان مع انتفاء ملزومية الاربعة
الاربعة لها ولزوم الزوجية لها ولا ينافي انتفاؤهما بقا الاربعة زوجا وقس عليه لزوم رفع
العدم الدهري بالوجود الحدوثي حيث انه لازم لملزومية له لا نفسه بل نفس ذلك الرفع لازم
لنفس الحادث بالذات ولما لم يكن ذلك العدم شيئا بل عدما صرفا لا فساد في رفعه كما ظن
لسنا نقول من حيث تلحظ حيثية العلية المضافة اولا هذا مبنى الدفع شبهة مشهورة
مستصعبة وتوضيحها انكم قلتم ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ان اردتم ان



العلة من حيث هي علة اي من اعتبار التضايف للمعلول يستلزم العلم بالمعلول بعدم العكس فهو باطل
لانه رافع الفرق من ذلك العلة والمعلول لان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان
اريد بان العلم بالعلة باعتبار متن ذاتها بسلب اعتبار العلية معها مستلزم للعلم بالمعلول
فهو ساقط ايضا لان العلم باعتبار سلب تلاحظ العلية بهذه الحيثية يكون مباينا للمعلول و
العلم باحد المتباينين لا يوجب ولا يستلزم العلم بالمباين الاخر بديهة واتفاقا وان علمت ان
العلم بالعلة بجميع لوازمها واثارها مستلزم للعلم بالمعلول ففيه بحث لان الاول لانه يلزم
المصادرة لان المفروض هو ان المعلول مجهول يحصل علمه من العلم بالعلة واذا فرض علمها
بجميع لوازمه يلزم فرض علم المعلول ايضا وهو مصادرة على المطلوب لانه في حكم ان يقال
ان المعلول معلوم والثاني انه لا يكون بين العلة والمعلول ح فرق وجرى المحقق الفاخور
المعلم قدس الله نفسه القدوسي ينبئ الى تحرير البرهان بحيث يرتفع عنه تلك الشبهة وحاصله
القمع انا نختار شيئا ما سوى هذه الشقوق وهو ان العلم بالعلة في كنه الحيثية التي هي
بها موجبة تامة منبعث عنها بنفسها سنخ ذات المعلول انبعاثا اوليا يوجب العلم بالمعلول
فهذا الاعتبار عدم اعتبار المضايفة والمباينة والاعتبار الذي يلزم المصادرة فينبغي
في هذا المقام فانه من مزالق اقدام الافهام فان قيل هذا البرهان اي الدليل ان مفيد اليقين
لا يكون الا من اعتبار العلة دليل اخر غير الاول وهو ان في اليقين اعتبار جهة امور حقيقية
في البرهان الاول اعتبار الوجود والوجوب وفي الثاني اعتبار الوجوب فنقول ان العلم
بالمعلول ايضا يفيد العلم بالعلة والوجوب عدم الاعتبار ليس بينهما فرق قلنا انا نعلم
وجود الشيء حقيقة بعد معرفة كنه ذلك الشيء لانه لو لم نعلم بالكنه وعلم بوجه ما لمعلوم
حقيقة وجود الشيء لا يكون معلوما الا بالعرض فالعلم بالعلة لا يفيد العلم بكنه المعلول
لان العلم بالعلة نعلم المعلول حقيقة بخلاف العلم بالمعلول فانه لا يفيد العلم بكنه العلة
فلو نعلم العلة حقيقة في العلم بالمعلول ولهذا ترتيب المطالب بالنظر الى شيء واحد متدرج





الاولها الشارحة والماء الشارحة بحسب تكون بالذاتيات ولهذا تقلب بعد الهل البسيط هذا ثم
هل البسيط فلو كان في الماء الشارحة العرضيات والهل البسيط يفيد وجود الحقيقة لم يكن
المطلبان بالنسبة الى شيء واحد لان المعلوم بالعرضيات لا يكون المعلوم بالذات حقيقة الا
العرضيات لا صاحبا لعرضيات فالهل البسيط يفيد وجود شيء والماء الشارحة تفيد شرح شيء
اخر فلا يكونان منتسبين الى شيء الذي لرحد وهكذا ساير المطالب فان قيل اذا شاهدنا
ابدا فيعلم وجوده ولكنا انا لا نعلم كنهه قلت اذا شاهدت زيدا علمت وجود شخص معين
جزئي اما ما لم نعلم ان ما حقيقة ذلك الجزئي لم نعلم وجود حقيقته بل علمت وجود الحقيقة
بالعرض وكذا في الحس المشترك والخيال وغيرهما من القوى ما لم يجرد العقل عن العوارض وغير
الذاتي عن العرض فعندهذا نعلم الحقيقة حقيقة فالمعلوم بالحس هو الامر المخلوط فاكر والذي
الفاخور القدوة اعلى الله تعالى مقامه في كتابه الخطرة الانسية العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وذلك لان للمعلول بالنظر الى علته الوجوب وبالقياس الى نفسه الامكان فيكون بين
ان يكون وان لا يكون ومن الظاهر ان تاكد الشيء فوق الشيء فانه الشيء وزيد وان
كان ثم هنا بتلطيف شريف اذا كان ثبوت الشيء نفسه عند العالم حضورا فثبوت ما هو اولى به
من نفسه اولى والى هذا اشار الشيخ في الشفا بقوله بل تفيض عنها صورها معقولة وهو
اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقليته وبالجملة ان العلم بالعلة توجب
العلم بالمعلول سواء كان على مذاق اهل الذوق من كونه من شؤونها واعتباراتها
او على مذاق ذوق المتالهين من كون المعلول هو المنسوب الى حضرة الوجود او على طرز
الحكماء من كونه ما ينتزع عن الوجود اما على الاول فظاهر حيث ان المعلولات من شؤون ذات
علتها واعتبارات بحيثياتها فاذا علم ذاته فقد علمها لانه لا وجود لها اصلا حتى يكون العلم باحد
المتباينين علما بالاخر واما على الثاني فلان موجوديتها ليست الا انتسابها الى الحضرة فهي
ايضا الامن اعتباراته وان صح الصدق الموجود عليها حقيقة واما على الثالث فلان وجوده

يجمل الرجوع الى الكتب ... بها علم

وان كان مباينا لوجودها لكنه منشأ لانتزاعها ومطابق حملها عليها فيكون وجوده في

اولى من وجودها عنده ومن نقضا عيف البيان انه قد لاح ايضا حال ما اورده الفاضل الرومي

في النهاية بقوله لو كان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم

ان لا يكون الاول عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج وهو ظ ولا في العقل اذ المفروض

ان لا صورة ح و لا يتحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او الصفة قبل تحقق المضاف

اليه انتهى وهذا كما ترى مح ولكن العلية هناك ليست اه واعلم ان العلة اعني نوعي

الاول علة تامة للشيء وذاتيا له فالعلم بها تمام ذات المعلول علم بتمام جوهر ماهيته وهو كونها هو

وكونه هو وكون العلم بالمعلول هو العلم بعلته التاليفية لا يستلزم ان يستلزم العلم

العلم بعلته الصورية لكونه من شؤونها فان قلت ان خصوصية المعلول وتميزه ليس الا

لخصوصية مبدئه الصوري وتميزه السببي فصح ان يحصل العلم به من تلقائه قلت ان الفرق

بين ما يترتب المعلول عليه وبين ما يدل عليه بين فلا يلزم من علمنا بتميزه الا على خصوصية علته

الصورية الفاعلة عدم دلالتها الا عليها بخصوصها وانما علة الصورة وجوهر ماهية الشيء

وسخيته انما يكون لها العلية بمعنى علة تاليفية لذلك الشيء لا انها علة صورية فالعلة

التاليفية على خلاف شاكلة العلة الصورية كما عرفت سابقا مح فاذن اذا كان

مفاد العقد مما لا سبيل له اه ملخص كلامه ان تعريف انه اذا افرضنا انه يكون شيء متحققا

بلا علة كالواجب تعالى او الهيئات التاليفية كالانسان حيوان والاربعة زوج فان مفاد

العقد في الغير لا سبب له سوى ذات موضوع العقد فنقول في امثال ذلك لا يمكن

الاستدلال المفيد لليقين لان في الاستدلال لا بد من الوسط اما علة او معلول لي المفروض

انه لا علة لمفاد العقد فلا يتصور ان يحصل العلة حد اوسط والمعلول لا يفيد الايقان

ونفي امثال تلك الصور يلزم احد الامرين اما ان يكون متبينا بنفسه ولا افتقار الى البرهان

او يكون ما يوضحه عن بيانه بالنقل مح مانقلنا عليك في البراهين الانية الساذجة اه





واعلم ان المرام من لفظ مانقلنا عليك هو ان المفيد لليقين لا يكون البرهان الاني بل افادة الايقان

هو البرهان اللمي يعني ان قولنا ان البراهين الانية سلب عنها افادة التيقن انما هو اذا كانت

الدلائل الانية ساذجة اي لا يكون مصاحبة للبراهين اللمية اما اذا كانت مصاحبة للبرهان

اللمي فانه يفيد الايقان بمصاحبة اللم واعلم ان بهذا التحقيق قد اندفع عن كلام شيخ الصناعة

في برهان الشفاء ان مفيد اليقين لا يكون البرهان الاني بل المفيد لليقين هو البرهان اللمي ومن بيد

من الصور الاخر ان مفيد اليقين قد يكون البرهان الاني ايضا ووجه دفع التدافع هو ان المقصود

سلب افادة الدليل الاني الساذج وحيث اثبت يكون المرام البرهان اللمي ويتبين من الصورات

مصاحبة اللم يتصور في صورتين الاولى ان يكون الشيئان معلولي علة ويكون احدهما اجلى

في ثبوته للعلة والآخر اخفى في ثبوته لها وهذا القسم يعبر عنه ببرهان الان على الاطلاق

الثانية ان يعتقد بالبرهان اللم من دون ان يعتقد برهان ان يكون مصاحبا لذلك اللم

وكلا البرهانين الانيان المفيدان لليقين تصورهما وتوضيحهما في هذا المثنى الآتي ان شاء الله

العزيز العليم مح فاعلم انه ربما يعتقد برهان يقيني بما العقل المصانع اه يعني بذلك

بيان انه لا تدافع بين ما ترآى من كلام الرئيس في فن البرهان من كتاب الشفاء حيث حكم تارة

بامتناع حصول العلم اليقيني الا من سبيل اللم وتارة بحصوله من الان على الاطلاق مع ان الاوسط

فيه احد المعلولين نظرا الى الاكبر ووجه التوفيق ان الاوسط وان كان معلولا لكن العقل لما

ينتقل من ذلك الى علته ومنها الى ذلك المعلول الآخر وثبوته للاصغر فيكون انما على مصاحبة

لم ولكن بقي ههنا شيء وهو انه ذكر في هذا الفن ايضا بقوله وكفى سقوطا بقول من يقول ان

ما لا نعرف له علة لا يكون به يقين فانه يوجب ان لا يكون له يقين بالباري اذ لا سبب لوجوده

فليعرف انه ضايع السعي في طلب العلم اذ هو فاقد لشيء الذي يطلب له العلم وهو اليقين بالباري

تعالى جده مح اما من حيثيات الاكبر ترك الاكبر في ثبوت الاوسط من جهة الكلية اه يعني ان الاكبر

والاوسط يكونان في درجة واحدة ويكونان متلازمين فرضا ان ثبوت احد المعلولين لذات

وهذا يتصور فيما اذا كان شيئان
معلولين لعلة واحدة م



العلة اجلى والآخر اخفى وقد ذكر الشيخ في برهان الشفاء لهذا مثالا وهو ان الضاحك و

الكاتب معلولان لذات الانسان في حيثيتين متضايفتين وفرضنا ان ثبوت الضاحك

للانسان اجلى من ثبوت الكاتب له فح اذا علمنا الانسان تنتقل منه الى الضاحك لكن

الضاحك للانسان بين الثبوت لا يحتاج الى الاستدلال اصلا واما ثبوت الكاتب للانسان

فيحتاج الى الوسط فيجعل الضاحك وسطا بان يقال الانسان ضاحك والضاحك كاتب

فالانسان كاتب فالضاحك والكاتب متضايفان في معلوليتهما للاصغر الذي هو الانسان

فهذا القياس ليس انيا ساذجا لان معلولية الضاحك من العلة ومعلولية الكاتب ليس من علة

ل ذا احد المعلولين الى المعلول الآخر بقي ههنا شيء وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فالانسان ما لم يقيد بحيثيتين متغايرتين لا يصح ان يكون علة للضاحك والكاتب واذا

قيد بها يكون علتها متعددة لا ان الانسان المقيد بحيثية غير الانسان المقيد بحيثية اخرى فعلة

الضاحك غير علة الكاتب فح لا ينتقل من الضاحك الا الى علته وعلته غير علة الكاتب

فلا يصح ان يقال ان من الضاحك ينتقل الى علته ومن علة الضاحك ينتقل الى علة الكاتب

والجواب ان المراد في قولنا ان علة الضاحك والكاتب واحد هو ان علتهما ذات واحدة

في الخارج لا واحدة بحسب المرتبة العقلية ايضا لانه يصح صدور الكثرة من الذات الواحدة

في الخارج المحفوفة بالحيثيات نعم العقل لتصحيح صدور الكثرة من الواحد نفتقر الى التحليل

والى ضم الحيثيات بالذات الواحدة في الخارج الى لازمها البين الثبوت الى الاخفاء

قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وبالجملة ان المراد انا ننتقل في العلة الواحدة

في الخارج الى لازمها البين الثبوت لها الى لازم آخر غير بين الثبوت على ما ذكرنا في مثال

الضاحك والكاتب ومرادنا بالتلازم بين الضاحك والكاتب هو التلازم بحسب نفس الامر

لا باعتبار المرتبة العقلية ايضا مح اما الاول اه المراد منه هو ان يكون لعلة واحدة

معلولان ويكون احدهما ثابتا للعلة على وجه اجلى من الآخر ويكون احدهما ثابتا للعلة على وجه





اجلى من الآخر ويكون اقتضاء العلة له بينا ولا يكون الآخر كك فنستدل من ذلك الاجلى على الاخفى

كما ذكرنا من مثال الضاحك والكاتب بالنسبة الى الانسان وجعل المعلم رضوان الله عليه ضرب

لهذا القسم مثالا آخر وهو ان المجرد له صفتان احديهما ان المجرد وجوده لذاته لا لمادة والثانية

انه عاقل لذاته والاولى بين الثبوت له فنستدل في هذه الصفة الى الاخرى بان نقول الجوهر المجرد

وجوده لذاته وكل ما هو وجوده لذاته فهو عاقل لذاته فالجوهر المجرد عاقل ذاته والبقية

المذكورة في مثال الضاحك والكاتب آتية ههنا ايضا والجواب الجواب مح اما الثاني اه تلزم

ذاته لنفس مهيته اقول يشير بذلك الى ما سبق من كون الحيثيات في درجة واحدة بحسب الواقع

وان لم يكن كك بالذات وذلك على ما عليه شاكلة الملزومات التي هي المعلولات مح الثالث

الخفي اللمية جدا اه بما بينته سابقا من الاصول يمكنك ان تعلم ان ههنا مسلكا لميا وذلك ان

المادة لما كانت سببا للعدم تعقلها اشتمل عليها فكون عدمها سببا للعدم علة تعقلها بحسب وجوده

الرابطي فقولنا وجوده لذاته يجوز ان ينتقل منه الى ما هو سببه الواقعي اليقين بوجود الواجب

تعالى واعلم ان ههنا شكا نرفع بذلك التحقيق وهذا اورده شيخ الصناعة في الشفاء اليضا ح ذلك

الرفع وتقريرا الشك هو ان الغرض من تحصيل العلوم والغاية الاخيرة عنده معرفة جناب

الباري تعالى سبحانه فاذا كان وجود الواجب تعالى نظريا لا يحصل لنا اليقين بوجوده تعالى

لان اليقين لا يحصل الا في البرهان اللمي والواجب لا علة له حتى يمكن الاستدلال من العلة

على المعلول ومنهج رفع الشك المذكور هو ان البرهان الاني قد يكون مفيدا لليقين لا الاني

فانا اذا اعلمنا بالبرهان اللمي ان معيد الوجود لا يكون الا الواجب بالذات وشاهدنا

وجود مجعول علمنا يقينا ان الواجب تعالى موجود فالمحوش ما يكون في مبادي البرهان

لكن لا يكون مفيدا لليقين واعلم ان في دفع ذلك الشك طريقين احدهما ان نقول ان

الواجب تعالى لا علة له باعتبار وجوده في نفسه واما باعتبار وجود الرابطي يكون معلولا

فالبراهين في اثبات الواجب تم يكون مستجلبة الوجود الرابطي للواجب تعالى كما في المولفة ودي

المؤلف لم نحترس بالوجود في نفسه وثانيها انا نقول ان الثابت بالبرهان هو الوجود والبرهان
اللمي ان مفيد الوجود لا يكون الا الواجب لم شيء صار موجودا وموجود فانه تحصل اليقين
بالوجود في نفسه للواجب نعم فان قيل قد تقرر في موضعه وجرى المتن قدس سره اصطلح
في الافق المبين في مبحث المواد بالتعبير عن الوجود الرابطي البحت وبالوجود في نفسه الذي
تلحقه اضافته ما بالوجود الرابطي لئلا يقع الغلط باشتراك اللفظ والمراد بالوجود في نفسه
هو الوجود المحمولي نحو قولنا الانسان موجود والمراد بالوجود الرابطي نحو قولنا الانسان
حيوان اي موجود متحركا ويعبر عن هذا الوجود بالوجود الرابطي ايضا مثل قولنا النهار موجود
على تقدير طلوع الشمس كما سبق مرارا ان مفاد القياسات الاستثنائية ايضا فكيف
يفيد البرهان في نفسه شيء قلت المراد بالوجود في نفسه على تقدير كما في القياسات الاستثنائية
يعني ان الواجب موجود في نفسه على تقدير وجود بحمولة لهذا وجود في نفسه لكن تحققه اضافة
ما يخالف الاول فان المراد منه الوجود الرابطي الصرف المصطلح فالوجود في نفسه فيما نحن بسبيله
فالمراد منه الوجود فانه لم يكن وجودا في نفسه صرفا لكن لا يكون رابطيا صرفا ايضا فبرزخ الوجود
بين الطريقين فتبصر ولا تكن من الغافلين فان قيل ذكر شيخ الصناعة في برهان الشفاء ان ما لا حد
له لا برهان له ولا حد للواجب تعالى فلا برهان له بناء على ما ثبت في ان مطلب الهل البسيط
متقدم على مطلب ما الحقيقية فمطلب الهل البسيط هو البرهان على وجود الشيء في نفسه
ومطلب ما الحقيقية هو حد الشيء وقد ثبت ان الحد الحقيقي انما هو بعد اقامة الدليل
على وجود الشيء في نفسه قلت الواجب باعتبار ذاته وباعتبار وجوده في نفسه من عدم
ارتباطه بشيء آخر لا حد له ولا برهان ايضا غاية ما في الباب ان يكون الوجود الرابطي على
كما ذكرنا فاعرف ذلك والمشي فيها بازاء الاوسط في الحد قوله يعني كما ان الاوسط في
الحد ان كان علة يكون برهانا لميا وان كان معلولا يكون برهانا انيا فكذلك المشي في
القياسات الاستثنائية وان كان علة يكون البرهان برهانا لميا وان كان معلولا يكون برهانا





انيا ذلك وانما نفيد من القياس الاستثنائي ما ينتج قوله حاصل العبارة وملخص الاشارة ان القياس الاستثنائي
المنتج للعلم هو ان يعلم نتيجة بعد استثناء المقدمة الاستثنائية لا ان العلم بالنتيجة يكون في مرتبة
العلم بالمقدمة الاستثنائية لانه يجب ان يكون النتيجة اعرف من المقدمات اي يكون حقيقة الى المقدمات
مثلا اذا قلنا ان كان هذا العدد زوجا فليس بفرد لكنه زوج فليس بفرد فقولنا ليس بفرد معرفته
في مرتبة معرفة المقدمة الاستثنائية لا ان العلم به بعد معرفة المقدمة الاستثنائية لان العلم بليس
بفرد في مرتبة العلم بكونه زوج فهذا القسم من القياس وان كان صحيحا لكنه غير مفيد ذلك
فاما قياس الخلف قوله المقصود من ذلك ان قياس الخلف ما دام قياسا خلفا لا يكون الا في البرهان الانى
الحقيقي لان القياس الخلفي هو اثبات الشيء بابطال النقيض ومن ابطال نقيض الشيء يحصل العلم بوجود
الشيء لا بوجوده لان مفيد الوجوب لا يكون الا العلة فلو يعلم الوجوب الا في البرهان اللمي او
الاني المصاحب للمي نعم لو تحقق القياس الخلفي المصاحب للمي لتعيد اليقين وفي مقام كما قاد
الحكماء ومقدم الاشراقيين جرى نور ضريحه مسامحة لانه بظاهره يدل على ان قياس الخلف داخل
في البرهان الاني والحال ان الامر ليس مطلوب المصنف ما هو الظاهر بل الحق ان قياس الخلف لنسبته هو
للبرهان الاني في افادة العلم بوجود شيء فكان البرهان الاني يفيد العلم بوجود شيء معين
النقيض يكون في مقام العلم المصنف مسامحة ذلك لا اذا ما رد قوله يعني اذا رد القياس الخلفي الى
القياس الاستثنائي ويكون بعض ارد بصورة البرهان اللمي يكون مفيدا لليقين والا فلا ذلك وكذلك
المقسم قوله من الرابع بالقياس المقسم لان الاوسط فيه جزئيات امر كلي باسرها لا ثبات الكلي آخر
على ما هو جزئي المقسم هو الاستقراء وهو قسمان تام وضعيف والضعيف لا يفيد الا الظن فهو
خارج عما نحن بسبيله واما التام فهو يفيد العلم بعدم الايقان مثلا اذا قلنا كل جسم متحيز لان
افراده منحصرة في الحيوان والنبات والمعدن وكل واحد واحد منها متحيز فالجسم الكلي الذي هو العدد المشترك

بين الثلثة وهذا الاستدلال برهان اني غاية ما في الباب هو اثبات حكم الكلي بتصفح جميع الجزئيات
لا يكون علة للكلي على ما تقرر من ان الفرد عرض للطبيعة بل الكلي علة للجزئيات لان الكلي ذاتي
الجزئي وعلة له فيما استقراء لا يعلم الا وجود الحكم الكلي اما ان ذلك الوجود بنهج الوجوب فلا بعينه
استقراء لان مفيد الوجوب هو العلة واعلم انه لو استدل في الاستقراء على ثبوت الحكم الجزئي
بانه ثابت لجزئي آخر لا يثمر العلم مثلا اذا استدل على ان الحيوان متحيز بان الجماد متحيز لا يتم هذا
الاستدلال علما ولا ظنا بل الذي يحصل في الاستقراء التام هو ان يثبت الحكم الكلي بتصفح جميع الجزئيات
ذلك بان اقواما يناقون الموضوعات قوله والحاصل ان مراتب النفوس متفاوتة في العرفان
حيث يقولون تارة ما رايت شيئا الا رايت الله بعده ثم يترقون من هذه المرتبة الى ما رايت شيئا
الى ما رايت شيئا الا رايت الله فيه او معه شعر تجلى لي المحبوب من كل وجه فشاهدته في كل معنى وصورة
ثم من هذه المرتبة الى ما رايت شيئا سوى الله وقد اشار الى المقام الاول جرى وهم اصاحب سنريهم
اياتنا في الآفاق والى المقام الثالث قوله تعالى شهيدون بالحق على الخلق والى المقام الرابع قوله
يجرون بابصارهم عقولهم من كل شيء وجه الكريم ثم انه لم يشر الى المقام وهو مقام الكلاس في حاصل
الكلام ان اولى هذه المراتب اشارة الى الاستدلال بما عداه تعالى عليه وثانيها الى التجلي بعد
ثالثها الى الاستدلال منه تعالى على غيره ورابعها الى الفناء وساحة الكبرياء ولعل هذا هو الابتلاء
باحوال البقاء وفي ورود ان البلاء هو ان يفني العبد في نفسهم ويبقيهم بعد فنائهم من نفوسهم
والحاصل ان هذا مقام المقربين وشرب عبادة المخلصين الذين عرفوا في ديار الوحدة فانين مجردين
وعن انيتهم وتعيناتهم منسلخين وفي الحق منغمسين منطمسين وبذاته قايمين وببقائه بعد
فنائهم باقين وبصفات جماله وجلاله متصفين ومحبته اياه محبين محبوبين ساكنون
تحت قبابه ويشربون من صفو شرابه قال الله تعالى ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها





كافورا عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا ثم لا يبعد ان يكون المراد من الظلمات في قوله عز من قائل
ظلمات ثلث ظلمة عالم الروحانيات المظلمة الكثيفة وظلمة عالم الروحانيات هي نور نظرا
الى الجسمانيات وظلمة بالنسبة الى العالم الرباني وظلمة ثالثة هي ظلمة نشات من انانيته ان اهل الحق
وهي اعظم الظلمات وجودك ذنب لا يقاس به ذنب واذا اطلع العارف من هذه الظلمات الثلث
فقد وصل الى الماء الصافي السرمدي الذي هو ماء الحيوة الحقيقية الطيبة قال الله تعالى لاسقيناهم
ماء غدقا والى هذا المقام فقد اشار بعض الاعلام حيث قال نظرت الى ربي بعين اليقين بعد
ما مرفني عن حيرتي واضافني بنور رباني فرآه نوري بنور هو عزي بعزته وقدرني بقدرته ومن
الظاهر انه لا حلول ولا اتحاد مع القيوم الواجب بالذات قال الشيخ السهروردي بعد ما اقام
الدليل على استحالة ذلك الاتحاد انه لا مانع عن امر اقول وهو ان النفس وان لم يكن في البدن
لكن لما كان بينها وبين البدن علاقة شوقية اشارت بانا الى البدن حتى ان اكثر النفوس نسبت
انفسها وظنت ان هو بانانا هو كذلك لا مانع من ان يحصل النفس مع الباري علاقة شوقية
نورية لا صورية يحكم عليها شعاع قيومي طامسين محو عنها الالتفات الى شيء بحيث تشير الى
مبدعها بانا اشارة روحانية فستغرق الايات وما قيل سبحاني ما اعظم شاني
محمول على هذا المعنى ومن هنا عيف البيان نحو لا ح ان توحيد خواص الخواص هو ان لا هو الا هو
واشار اليه القرآن بقوله كل شيء هالك الا وجهه حيث وقع بعد قوله ولا تدع مع الله الها
آخر ففيه تنبيه على انه اولى مراتب التوحيد فاذا انقطع الموحد عما عداه فقد طلعت
شمس واحدية المطلقة بشعاع لا هو الا هو وان توحيد ارباب التجريد هو هذا والاخفى
على اهل المعرفة ان هذه ربعة قشر وقشر القشر ولب ولب اللب الاول الايمان بالقول المحض والثاني
التصديق بمعنى الكلمة والثالث ان شاهد ذلك بطريق الكشف والرابع ما قلناه وفي هذا

المتكلمين

المرام تفصيل لا يسعه المقام وبالجملة ان مسلك حزب المعلم قدس الله لطيفه هو مسلك المتكلمين
المستدلين بالعلم بعدم النظر الى الموجود وانقسامه الى الواجب والممكن بل يستدلون من الخلق
الى الخالق سبحانه اولا ثم يستدلون من احوال الخلق على احوال الخالق من صفاته وآثاره وان كان
هذا برهانا على وجوده وسائر صفاته وآثاره ايضا على ما ذكره شريكه ثم حكم بانه اشير اليه في الكتاب
الالهي بقوله سنريهم الى قوله حتى يتبين لهم انه الحق ومن المستبين عن هذا المقال ان بعد ثبوت ثبوته
تعالى وسائر صفاته بالاستدلال يبرهنون به على افعاله وآثاره انتهى ونرتقي من آل العقل
وحزب اليقين اقول ان لاهل العقل ثلث مناهج لاثبات الصانع الواجب جل سلطانه بحيث
يفيد اليقين الاول المعلول بمجامعة العلة كما عرفت سابقا من انه اذا اقمنا برهانا انيا
على ان مجعولا ما يفتقر في وجوده الى علة واجبة بالذات ثم شاهدنا وجود موجود ما يحصل
لنا العلم بوجود الواجب بالذات اما الآن الذي لمجامعة اللم لا يفيد اليقين على ما هو
مسلك المتكلمين والثاني البرهان اللمي على الوجود الرابطي للواجب بالذات مثل ان يستدل بامكان
العالم على ان للعالم صانعا واجبا بالذات فامكان العالم علة للافتقار الذي علة لما في بادي
الرأي لكن الفحص يكشف ان الامكان علة للافتقار الى علة واجب بالذات فيكون للعالم
صانع جاعل واجب بالذات بجعل الامكان وسطا لاثبات ان العالم لصانع فاعل واجب
بالذات كما يستدل بالبرهان اللمي بالمولفية على ذي المولفية كما عرفت سابقا والثالث الاستدلال
من طبيعة الوجود المطلق بان يقرر ان الطبيعة الموجود المطلق صفتان احديهما علة للاخرى
لان الموجود المطلق مشتمل على الفرد الممكن وهو ظاهر واشتماله على الفرد الممكن علة لاشتماله
على الفرد الواجب بالذات بناء على ان الامكان علة الافتقار الى الواجب بالذات فيكون [illegible]
الاشتمال على الفرد الممكن علة حيثية لاشتماله على الفرد الواجب بالذات بناء على ان الامكان علة الافتقار

ال



الى الواجب بالذات فيكون بالحقيقة اشتماله على الفرد الممكن علة للافتقار الى الاشتمال على
الفرد الواجب بالذات او يقرر ان طبيعة الوجود لا علة لها والا يلزم تقدم الشيء
على نفسه وسيجيء تفصيل هذا ان شاء الله العزيز فيلزم ان يكون لطبيعة الموجود فرد واجب
بالذات وطبيعة الوجود علة حيثية لها على فرد الواجب بالذات او يستدل من طبيعة
الوجود لا من الوجوب كيفية الوجود واعلم ان المسلك الاول والثالث اقوى وهو
واوضح برهانا من الثاني ولهذا وصف جزئي المعلم قدس الله نفسه القدوسي المنهج الثالث
بمنهج الصديقين كما عرفت فراجعهم لا منهج المتكلمين حيث يستشهدون بحدوث الاجسام والاعراض
على وجه الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته ووحدته واحديته وطي الدور و
التسلسل حتى انقطع الوجوب الى محدث قديم لا محدث له ثم بعده يستدلون باحوال
الخليقة على صفاته كما يوضحك اليه قوله عز من قائل سنريهم آياتنا حيث ان تامل في اوضاع
الآفاق والانفس وبصر اليهم العلويات بالسفليات ولوحظ في حركات الافلاك ومناطقها
ومنافع ومضار الكواكب وترتيبها وتامل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها
وما اعطيت اليه من الآيات المناسبة لها ومنافع مصنوعية الانسان واعضائه التي
قد شهدت عليها المجلدات التي نسبته ما سطرنها الى ما يسطر كنسبة القطرة الى البحر علم ان
له تعالى كمال العلم والارادة والقدرة والحكمة وسائر الصفات التمجيدية والتحميدية انتهى اقول
الفرق اقول قال الجوهري في الصحاح الفرق والطريقة والفرقة من الناس اذا كان هوا كل واحد
على حده لو كنا طائفة ونقدر انتهى فان وجه ذكر ذلك اقول هذا ابناء الى الشبهة التي اوردها صاحب
المحاكمات وتبعه صدر المدققين وغياث المحققين وتحرير الشبهة ان البرهان اللمي على ان للعالم صانعا واجبا

[illegible]

بالذات يستلزم مقدمة بيان ذلك ان الامكان اذا كان علة للافتقار الى صانع
واجب بالذات فصانعية الواجب تعالى للعالم يكون بعلة فلا يكون الواجب تعالى
بذاته صانعا والحال ان الواجب تعالى صانع للعالم بذاته وكذلك اذا استدل بالبرهان
اللمي من طبيعة الوجود على وجود الواجب لان حاصل البرهان هو ان طبيعة الموجود
او الوجود علة للاشتمال على فرد واجب بالذات فيكون الواجب فردا لطبيعة الموجود
او الوجود يلزم ان يكون بعلة فلا يكون الواجب تعالى بالنظر الى ذاته فردا لطبيعة
الموجود المطلق او الوجود المطلق والحال ان الواجب تعالى بذاته فرد لطبيعة الموجود
المطلق او الوجود المطلق انتهى فاشرح بان لصانعيته للعالم لحاظين اقول حاصل
دفع الشبهة ان صانعيته تعالى للعالم يمكن اخذها بوجهين احدهما بحيث يكون وصفا
للعالم بان يكون معناه كون العالم بحيث يكون لصانع جاعل واجب بالذات
وهذا وصف للعالم معلول لامكان العالم ومفاد البرهان اللمي الذي جعل الامكان
فيه حد الوسط هو ثبوت هذا الوصف اي كون العالم ذا صانع واجب بالذات و
ثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب تعالى بان يكون معناه كون الواجب تعالى
بذاته بحيث يكون جاعلا وصانعا للعالم وهذا يكون ثابتا للواجب تعالى بذاته ومفاد
البرهان اللمي الذي جعل الامكان الذاتي فيه حدا اوسط ليس ثبوت هذا الوصف
له تعالى لان الامكان ليس علة بالنسبة الى هذا الوصف بل هو علة بالنسبة الى الوصف
العالم وكذلك الجواب في طبيعة الموجود او الوجود وكون الواجب فردا للموجود المطلق
بان يقع كون الواجب فردا لطبيعة الموجود المطلق يمكن اخذه باعتبارين احدهما

ان



ان يكون الوصف بحيث يكون وصفا للموجود المطلق بان يكون معناه كون الموجود
المطلق بحيث يشتمل على فرد واجب بالذات وبعبارة اخرى كون الموجود المطلق
بحيث يكون الواجب فردا منه وبهذا الاعتبار وصف للموجود المطلق ومفاد
البرهان اللمي هو هذا وثانيهما ان الوصف بحيث يكون وصفا للواجب بان يكون
معناه كون الواجب بحيث يكون فردا للموجود المطلق وبهذا الاعتبار وصف
للواجب تعالى وليس هذا مفاد البرهان انتهى او اعلى وجود الواجب الموجود بالذات
اقول يعني ان الممكن لما كان معلولا للواجب تعالى فيكون ظلا له فدلالة الظل على ذي
الظل اولى واقرب من دلالة الظل على نفسه وايضا الممكن من حيث الامكان يدل على وجود الواجب
بطريقة اللمية ولا يدل على وجوده بطريقة الانية ولا شك ان الدلالة اللمية ادل واقوى
دلالة واحسن مقالة لان دلالة اللم بشهادة كبرى بالنسبة الى الدلالة الانية انتهى المؤكد
زعم تحقيقه انتهى وكذا وكذلك اي قصر قصده يقال والذي وجهي زعم الله ما كان كذا وكذا اي
تجاهه وتلقاه انتهى وانه لا تصح تقرر وجود الا على سبيل الوجوب اقول علمت سابقا ان
الامكان علة الحاجة الى العلة لكونه سلب ضرورة التقرر واللاتقرر واذا لم يجعل يتقرر لا
يكون في ساحة عالم الامكان وبقعة الامكان البطلان لا سعة الضرورة والا لكانت من
اللاضرورة وهو مستحيل بالفطرة الاصلية والغريزة العقلية وهذا الحكم سوى النسبة
اليها سواء كانت متناهية او لا متناهية فلذلك سمي جزئي ذلك برهان الضرورة من اللاضرورة
قال المعلم الثاني ان الشيء بالقوة لا يكون شيئا بالفعل الا ان يكون بالفعل شيئا آخر يخرج الى
الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تقدر ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه
اذا لم يكن شيئا بالفعل فام يلقي القوة نفسها وابن باتي فاما الشيء الكائن بالفعل فلانه
اذا اراد ان يخرج شيئا من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى الخارج فيخرج تلك

القوة الى الفعل ولم يحتج الى ان ينظر في ذاته الى خارج بل انما ينظر الى انه مخرج الشئ
من القوة الى الفعل انتهى ولا يخفى انه يشير بذلك الى امور ثلثة احدها انه يلزم ان
يكون مخرج الشئ من القوة الى الفعل بالفعل كما يلوح من قوله اولا وثانيها انه يكون
مبدأ غائيا لذلك الشئ الخارج الى الفعل كما يشعر به قوله فانه انما ينظر الى نفسه لا الى
خارج وثالثها ان وجوده وجود علمي له فيكون صدوره عنه في كونه فعلا اختياريا
لو غير محتاج الى امر خارج عنه من العلم الزائد كما يظهر من قوله ولم يحتج الى ان ينظر من ذاته
الى آخره تامل فاذن يكون ضرورة التقرر وقد صدرت من لا ضرورة التقرر والبطلان
يلزم من هذا صدور الشئ من الاخص من نقيضه في تلك الشئ بيان ذلك ان نقيض الشئ
هو سلبه في ذلك الشئ فنقيض ضرورة التقرر هو لا ضرورة التقرر ولا ضرورة التقرر
اعم من لا ضرورة التقرر ولا ضرورة البطلان معا لان لا ضرورة التقرر ولا ضرورة
البطلان معا يمتنع ان ينفك عن لا ضرورة التقرر بخلاف لا ضرورة التقرر فانه
قد يوجد في موضع لا يكون فيه لا ضرورة التقرر ولا ضرورة البطلان معا وهكذا القياس
في صدور ضرورة الوجود من لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم تامل بعوم اليس
كا وجود المعلول من وجود اوضح يعني ان الجائزات سواء كانت متناهية او غير متناهية
متساوية النسبة الى الوجود والعدم نظرا الى جواهر ذواتها فلو وجد بلا مبدأ خارج
لزم ترجح بلا مرجح ثم لا يخفى ان الظاهر من برهان الوسط والطرف الذي سلكه الشيخ
في الشفاء والاشارات هو هذا ولا نسبة له في استحالة التسلسل كما ظنه بعض الاجلة
على ما لا يخفى قال الشيخ ان لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد من آحاد الجملة للعلية
ولا المعلولية لانها جميعها ممكنة ولا مزية لاحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة
وفي ذلك بخلاف ما اذا كان لها طرف فيكون ما هو اقرب من الطرف مستحقا لفضيلة التقدم على





ما هو ابعد منه فيكون علة له واذا لم يكن لها طرف خارج من الممكنات واجب الوجود بذاته متقدم
بذاته فلا يكون للممكنات نسبة قرب ولا بعد ولم يتميز من تلك الجملة شئ هو علة وشئ هو معلول
على وفاق ما عليه المعلم الثاني بقوله انه لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل منها
حاشية الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية ولهذا نظاير عويصة تصفونا لذكرها في
ساير كتبنا ثم لا يخفى انه يلوح من ذلك وجه آخر على هذا المدعى وهو انه لو انحصر الموجود في
الممكنات وان كانت غير متناهية يصح وقوع سلسلة اخرى بدلا عنها لمناسبتها لها بوجه ما
وذلك على ان يكون اجزاء هذه السلسلة مشابهة لاجزاء تلك السلسلة واحادها من
العقول والنفوس والافلاك والعناصر سواء قلنا بما وانها لا آحاد تلك السلسلة ام لا و
الحاصل انه يصح ان يقع بدلا عن تلك السلسلة المشتملة على العلل والمعلول سلسلة اخرى
فاذا وقعت احديهما مع امكان الاخرى يلزم ترجح من غير مرجح ولعل مشاكلة هاتين السلسلتين
في هذا الحكم مشاكلة شخصين في ان وقوع احدهما بدلا من الآخر مع اشتراكهما في الامكان وعدم المبدأ
المرجح لاحدهما على الآخر فتبصر تامل فكلك عدمه في عدمها اوضح المطلوب بالعدم هنا العدم بمعنى
السلب البسيط الذي لا يجامع الوجود اصلا وانما قيدنا بهذا الامكان الذاتي ايضا سلب بسيط
لكن ذلك السلب البسيط يجامع الوجود لان الامكان الذاتي سلب ضرورة التقرر والتقرر
حين التقرر وبهذا السلب البسيط يجامع الوجود لا علة له فان الامكان الذاتي من لوازم الماهية
ولهذا الامكان اشبه معنى بالقوة الى العدم فالمراد بالعدم هو السلب البسيط الذي لا يجامع الوجود
ويكون مستندا الى عدم العلة تامل وان كانت سواعليها بحلها الى آخره الخ اي داخلة بالاسرة في الوجود
واعلم ان هذا البرهان يمكن تحريره في الاول في جانب الوجود الابتدائي والعدم الابتدائي و
الوجود الابتدائي اشارة الى الوجود الابتدائي بقوله الداخلة بالاسرة في الوجود والى العدم بقوله
والعدو وجود الى العدم الثانوي وبقوله وانعدامها راسا والى الوجود الثانوي بقوله والبقاء
على الفعلية والثاني في طرف الوجود الثانوي اي الوجود والبقاء والعدم الثانوي اي العدم



الطاري وحاصل البرهان انه لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم ترجيح بلا مرجح بيان ذلك
ان الممكن كما ان وجوده بعلة كذلك عدمه بعلة اذ المتمهد هذا فنقول وجودات الممكنات تكون
في سلسلة مترتبة في جانب وجود العلل المترتبة سواء كانت السلسلة متناهية او غير متناهية
ولا يكون البرهان مبناه على ابطال التسلسل لانه تام على تقدير التسلسل والسلسلة المتناهية
وغير المتناهية جميعا وكذلك عدم كل واحد بعدمات علل مترتبة ففي جانب وجود كل واحد من
المعلولات علل مترتبة فكذلك في جانب عدم كل واحد من المعلولات علل مترتبة فنقول تحقق لم يتحقق
سلسلة العلل المترتبة في جانب الوجود ولم يتحقق سلسلة العلل المترتبة في جانب العدم ولو قلت
لانه تحقق علة الوجود دون العدم قلت فرضنا جميع السلسلة المترتبة بحيث لا تشذ عنها علة
في جانب الوجود وكذلك في جانب الوجود وكذلك في جانب العدم فلا معنى لان معا انه يتحقق علة جانب
الوجود لانه قد اخذنا تمام السلسلة المترتبة في جانب الوجود وكذلك تمام السلسلة المترتبة في جانب
العدم فبعد ذلك التنقير نسأل ونقول لم يتحقق هذه السلسلة اي سلسلة جانب الوجود دون
سلسلة جانب العدم فيلزم ترجيح بلا مرجح ولو فرض تحقق سلسلة جانب العدم نسأل هذا السؤال
ايضا فيلزم ان لا تتحقق وجود الممكنات ولا عدمها والا يلزم الترجيح بلا مرجح لكن هذا التقرير
شئ وهو انه اذا فرضنا تحقق سلسلة العدم فالسائل اذا سأل وقال لم تحقق هذه السلسلة
العدم دون سلسلة الوجود فللقائل ان يقول لان سلسلة العدم قد انتهت الى عدم ليس له
علة ام كعدم الممتنعات فان عدم الممتنع بلا علة كوجود الواجب واذا كان عدم الممتنع
علة لعدم ممكن يكون وجود ذلك الممكن لو تحقق معلولا لوجود الممتنع المذكور ايضا كما ان
وجود الصادر الاول مستند الى وجود الواجب وعدمه الى عدمه فكما ان عدم الواجب ممتنع فكذا
وجود الممتنع ممتنع غاية ما في الباب ان لا يوجد الممكن الذي عدمه مستند الى عدم الممتنع لا انه
يلزم ان لا يكون لوجوده علة وقد ذكرنا دفع هذا البحث في متعلقاته بخلاف جانب الوجود
لانه لما لم ينته سلسلة طرف الوجود الى وجود واجب بالذات لم يتحقق سلسلة جانب الوجود





في الاولى لاقتصار في البرهان بان يقال لما فرض على ما هو الواقع تحقق سلسلة الوجود فلنا بل
ان يسأل لم يتحقق سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح
ولا افتقار في ذلك الدليل الى الترديد في جانب العدم ايضا حتى يرد البحث المذكور وهذا
التقرير في جانب الوجود الابتدائي بلا بحث وفي جانب العدم الابتدائي مع البحث المذكور
واما التقرير في جانب الوجود الثانوي اي البقاء والعدم الثانوي اي العدم الطاري فبيان
بقاء ما في جانب الوجود الثاني فهو انا نقول قد اثبتنا ان الشئ في البقاء مفتقر الى العلة فعلى
تقدير عدم الواجب نتكلم عن ذلك علة البقاء محتاجة الى علة وكذا علة علة وهكذا
الى ان يترتب السلسلة سواء كانت متناهية او لا وكذلك عدم الطاري ايضا محتاج الى
علة علة ايضا محتاج الى علة وهكذا فيترتب السلسلة في جانب العدم الطاري
ايضا فللقائل ان يقول لم تحقق هذه السلسلة دون اخرى فيلزم ترجيح بلا مرجح و
البحث المذكور سابقا آت هنا ايضا وقال الشيخ الرئيس في رسالة اثبات الصانع بعد
تحرير برهان الوسط والطرف طريق آخر ان لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد من آحاد
الجملة للعلية ولا المعلولية لانها جميعها ممكنة ولا مزية لاحد الممكنات على الآخر من حيث
هي ممكنة بخلاف ما اذا كان لها طرف فيكون ما هو اقرب في الطرف مستحقا لفضيلة
التقدم على ما هو ابعد منه فيكون علة له واذا لم يكن لها طرف خارج عن الممكنات
واجب الوجود بذاته متقدم بذاته فلا يكون للممكنات قرب ولا بعد ولم يتميز في تلك
الجملة شئ هو علة وشئ هو معلول ولا يخفى ان هذا الدليل غير الدليل الذي ذكره
جدي لان مفاد هذا الدليل اثبات الطرف وانتهاء سلسلة الموجودات بخلاف ما
ذكره جدي المصنف هو اثبات الترجيح بلا مرجح لا مرجح على تقدير عدم الواجب تعالى شأنه
سواء كانت سلسلة الموجودات متناهية او غير متناهية وسواء كان وجود الشئ

بالوجوب او بالاولوية لان الاولوية الحاصلة في العلل في جانب الوجود يكون حاصلة في العلل في جانب العدم فوقوع احد طرفي السلسلة دون الآخر ترجح بلا مرجح واعلم ان برهان الوسط والطرف كما يحيل التسلسل كذلك يبطل الدور اذ في صورة الدور ايضا يلزم الوسط بلا طرف لان الآحاد بالاسر يكون اوساطا فيكون المجموع بالملاحظة الاجمالية وسطا بلا طرف قال اما عند من المتبين امور ان هذا تقرير البرهان على وجه يندفع به شبهة ما فوق المعلول الاخير وحاصل البرهان انه فرق بين العلة التالفية والعلة الصدورية ونظير هذا ما ذكره المتاخرون في ان الامكان معتبر في طرف المعلول لا العلة فاذا كان الامكان من اللواحق معتبرا في جانب المعلول فبالطريق الاولى اعتبار الذاتيات للمعلول في جانب المعلول والعلة في جانب المعلول والعلة التاليفية هي ما يدخل في الصادر والعلة الصدورية هي ما يدخل فيما يصدر عنه وتحقق الكل ليس الا تحقق الاجزاء باجمعها والمطلوب بالاجزاء باجمعها هو تمام الاجزاء منفصلة ومجموع الاجزاء بالاسر لكن بعنوان الاجمال وبالجملة الفرق بين الاجزاء باجمعها ومجموع الاجزاء مثل الفرق بين الحد والمحدود فكما انه لا فرق بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل والحال ان الحد كاسب والمحدود مكتسب كذلك الاجزاء بالاسر علة تاليفية لمجموع الاجزاء والتاثير في المجموع ليس الا التاثير في الاجزاء باجمعها فلا منتظر في وجود مجموع الاجزاء الا ان يمتنع ان يتحقق جميع اجزاء الشيء ولا يكون الشيء متحققا فان قيل لو تم هذا يلزم ان لا يتصور كل ما يكون جزؤه علة له ولكان ان المركب من الواجب وجميع الممكنات الصرفة علة الفاعلية هو جزؤها الذي يكون داخلا فيه قلت افتقار الكل الى الفاعل انما يكون بقدر احتياج الاجزاء وما فرضتم من المركب من الواجب والممكنات الصرفة لا يكون باعتبار الجزء الذي هو الواجب محتاجا الى علة صدورية بل محتاج اليه باعتبار الثاني





فقط ولا يكون باعتبار هذا الجزء الذي هو الواجب بالذات محتاجا الى الفاعل باعتبار باقي الاجزاء فيجوز ان يكون هذا الجزء لا الجميع الاجزاء محتاجا الى العلة بناء على ان احتياج المركب الى الفاعل ليس الا بمقدار احتياج الاجزاء ولما كان احد الجزئين واجبا والآخر ممكنا فيجوز ان يكون للاجزاء الواجبي علة فاعلية للجزء الممكن وغاية ما يلزم في هذا ان يكون احد الجزئين خارجا عن الآخر لا عن الكل المتالف منهما واذا تمهد فنقول ان مجموع الممكنات الموجودة المتالفة من الاجزاء باجمعها يجب ان يكون لها علة فاعلية يجب ان يكون خارجا عنها لانه لا يجوز ان يكون شيء من اجزائها علة لها لانها يجب ان يكون علتها خارجة عنها وبهذا التقرير اندفع شبهة ما فوق المعلول الاخير فلا باس بان نذكر الدليل الذي اورد عليه شبهة ما فوق المعلول الاخير مع تحرير الشبهة ثم نذكر دفع الشبهة اما تقرير الدليل فهو انه على تقدير عدم الواجب العياذ بالله نقول مجموع الممكنات الصرفة بحيث لا يشذ عنها شيء من ان يكون علتها عينها او جزؤها علتها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل بالبديهة فتعين ان يكون علة الممكنات الصرفة امرا خارجا عنها والامر الموجود الخارج عن الممكنات الصرفة ليس الا الواجب بالذات لان الموجود منحصر في الواجب والممكن هذا تقرير الدليل واما تقرير الشبهة الموردة عليه هو انا نختار ان مجموع الممكنات الصرفة علتها هو جزؤها ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فان قيل مراد المستدل هو انه لو كان جزء واحد علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة والذي اختاره صاحب الشبهة ليس اختيارا للاحتمال الذي ذكره المستدل قلت غرض صاحب الشبهة هو ان هنا احتمالا لا يلزم المفسدة فان لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلو يكون ترديده حاصرا وان ذكره فلصاحب الشبهة اختيار هذا الشق ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله كما ذكره المستدل وهذه الشبهة مندفعة بما ذكره المص من الفرق بين العلة التاليفية والصدورية وكون موضعها وذكر العلة

الشبهة مرادها ... (marginal note, partly illegible)



الممكنات
الاخرى في الحاشية على بحث الجهات الشرح للتجريد مقدمة لدفع تلك الشبهة وهي ان جميع الممكنات الصرفة بحيث لا يشذ عنها شيء في حكم ممكن واحد في امكان طريان الانعدام عليها لجميع الممكنات في حكم ممكن واحد من طريان الانعدام فاذا جاز الانعدام فلا بد ان يكون غير الممكن علة الممكن لان الشيء ما لم يرتفع عنه جميع انحاء الانعدام لم يصر واجبا وما لم يصر واجبا لم يوجد لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس في مرتبة الممكن ان يجب جميع انحاء العدم لان بعض انحاء العدم العلل عدمه مع عدم علته والعلة اذا كانت ممكنة يجوز الانعدام عليها ابتداء وطاريا بناء على المقدمة الممهدة فانه لا شك في ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد من جواز طريان الانعدام عليها وايضا الممكن حقيقته ما سلب عنه ضرورة الطرفين فاذا كان الامكان هو سلب الضرورة والا ضرورة فكيف يصير الممكن منشا الضرورة التقرر والوجود قال اذ هو مفتقر من جهة ذات الصادر اقول مبنى هذا الدليل على اثبات الصانع على الفرق بين العلة التاليفية للشيء وبين علته الصدورية من كون الاولى حاضرة في ذاته مفروغا عنها في السؤال عن علته الصدورية فاذا كان الوجود منحصرا في الممكنات وان كانت غير متناهية يلزم ان يتقدم العلل التاليفية مقام العلة الصدورية وقد استبان الفرق بينهما فان قلت ان العلة الصدورية لبعض الاجزاء تلك السلسلة علة صدورية لها لانها نفس تلك الاجزاء انفسها وايضا فقد ذهب الاجلة الى انه يجب ان يكون ما قبل المعلول الاخير من السلسلة علة صدورية له وكذا ما قبل قبله علة صدورية له والامر على هذه النسبة متماد الى لا نهاية فلا يلزم ان يكون العلة التاليفية للشيء علة صدورية له لخروج كل سلسلة عما هي علة له صدورا قلت انا لو سلمنا ذلك فنقول ان العلة الصدورية لتلك الاجزاء الغير المتناهية انما يكون بعقبه كل واحدة منها لا ختمها الى ما لا يتناهى فيلزم الدور بمراتب لا تتناهى بيان ذلك ان شان العلة الصدورية للشيء افادة نفس حقيقته المحصلة بالتشخص ولما لم يكن تلك الاجزاء سواء اخذت باسرها او جملة ما قبل المعلول الاخير وهكذا خارجة عن الانواع المتاخذة





كونه معقول الماهية بالقياس الى غيره تغايرا في الوجود والتحقق الخارجي فخرج من المضاف المشهوري وازيح من عبارة الشريف بانه لا يكون له ماهية سوى ذلك ماهية مغايرة للاضافة بالذات واحد باعتبار المفهوم وبالجملة كل معنى اضافي يكون معقول الماهية بالقياس اليه ايضا لكن يخرج بقوله الشريف وليس صحيح ولا يعقل له وجود لخروج هو ان المضاف المشهوري وان كان كذلك لكنه له وجود آخر لان الاب مثلا اذا اخذ من حيث انه انسان له وجود غير الوجود الذي اخذ من حيث انه اب بخلاف الابوة فانها ليس لها وجود آخر باعتبار من الاعتبارات وكذلك يخرج صفات ذات الاضافة وبالجملة يخرج الاشياء التي يعرض لها النسبة بالقياس الى اشياء اخر ويكون لها وجود وراء الوجود الذي صارت به مضافة والحاصل يخرج النسبة الغير المتكررة تم لكن عروضها للقيوم الواجب بالذات على سنة اخرى اقول وهو ان المضاف لكن لا يعرض الواجب تعالى جل سلطانه في مرتبة ذاته لانه تعالى لما كان مبدا الكل وجاعله يعرض له الجاعلية والرازقية وغيرها لكن عروض تلك الاضافات ليس في مرتبة ذاته تعالى لان المعلول ليس في مرتبة ذات العلة بخلاف العلة فانها في مرتبة واحدة قبل ذات المعلول وبما ذكرنا اندفع اعتراض الشيخ للحكيم على الشيخ حيث قال الشيخ في الكلمة الالهية والواجب القيوم ليس بجوهر حتى يتقوم ولا بمضاف حتى يحاذي او يوازي في اعتراض الحكيم في شرح الكلمة الالهية ان الجوهرية لا تستلزم التغير فان الثابتات جواهر كالعقول ولا تغير فيها والواجب مضاف لانه يعرض له الجاعلية ووجه الدفع هو ان عروض الاضافة له تعالى على سنة اخرى وهي انها تحصل له تعالى في مرتبة متاخرة عن ذاته بخلاف الممكن المجعول فان الاضافة في مرتبة ذاته لان الممكن لا يكون الا في تلقاء الغير فيكون الممكن في ذاته شيء في شيء يعرض الاضافة للممكن في مرتبة ذاته بخلاف الواجب جل سلطانه فانه لا يعرض الاضافة في مرتبة ذاته بخلاف الواجب جل سلطانه فانه لا يعرض لها الاضافة في مرتبة ذاته لان الجاعلية وغيرها يعرض له بعد مرتبة الذات لان المعلول ليس في مرتبة ذات العلة بخلاف العكس كما ذكرنا وهو مراد الشيخ واما الجواب عن الاعتراض الاول هو ان مراد الشيخ هو ان كل فرد من افراد الجوهر باعتبار الطبيعة المرسلة القابلة للتغير لان الطبيعة المرسلة للجوهر لو كانت ابية عن التغير باعتبار الصفات لان الذات والذاتي لا يتغير اصلا وكونها شيئا آخر والا يلزم الانقلاب وبهذا

سيندفع ما يتوهم ان الهيولى ثابتة ايضا من حيث انه جوهر لا يتغير اصلا فلو يكون الجوهر بذاته موجبا
للتغير والحال ان كثيرا من الجواهر متغيرة كالهيولى ثابتة فثبت ان كل جوهر من حيث انه جوهر لا يابى
عن التغير وعدم التغير ناشئ عن خصوصية الفرد كما في العقل فلو كان الواجب عين الجوهر وجل
برهانه جوهرا لما كان آبيا باعتبار الطبيعة الجوهرية عن التغير وهو باطل وهذا هو مراد الشيخ
بقوله ولم يجب هو حتى يتغير وقال شيخ الصناعة في الحيات الشفاء ان الواجب الوجود لا يمكن ان
يكون وجوده مكافيا اي مشاركا معه في وجوب وجوده ملازما له باعتباره والمقصود منه
التكافؤ في العبارة هو التلازم في الوجود كما نبه فيه بقوله وبيد زمان ثم ان التكافؤ بهذا
الاعتبار اخص من التماثل وهو اخص من الشركة وذلك لان التماثل هو التساوي له في كمال حقيقته
ومهيته مثل زيد وعمرو فانهما متساويان في الحقيقة بينهما واما اذا لم يعتبر ذلك فيه وان اعتبر
التلازم الوجودي فيه يكون بينهما عموم من وجه واما الضد والند والنظير فمرادفات
التماثل واما الضد فهو موجود مساو له في القوة ممانع له في التاثير على التقادير لا يستلزم
نفي الكفو عنه تعالى بذلك المعنى نفي الشركة مطلقا عنه اعم بينهما التلازم الوجودي او لم يكن
ثم ان نفي الشركة عنه بذلك المعنى اجلى عند ارباب العقل ضرورة انه مناف للوجوب الذاتي
لهما او لاحدهما وذلك عدم افتقارها في التكافؤ الى مبدا خارج عنهما او احتياج كل منهما
الى الآخر لامتناع الترجيح بلا مرجح فيستلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا لذاته والمعروض خلافه
واما اذا كان التكافؤ عبارة عن الاضافة الحقيقية يكون بينهما معية بافتقارهما جميعا الى
علة واحدة خارجة عنهما كالعلم او الاضافات المتشابهة الاطراف ثم لا يحجب يتنوع نوع
على نهج آخر وهو اشمل من هذا وذلك بان يقال ان المحال ان يكون التكافؤ لما عداه فواجبا
او ممكنا وا لا لا يصح الحكم بوجوده ولا تصوره مع قطع النظر عن وجود ذلك الغير وتصوره لكن
المشتبين تسوغ الحكم مع تجويز عدم غيره كذلك واما اذا كان ذلك الغير هو الواجب فظاهر
حيث انه عدم العلاقة بينهما يجب كون احدهما علة للآخر او كليهما معلولي علة ثالثة واما
اذا كان هو الممكن فلتاخره عنه على فرض وجوده فضلا عن علاقته ثم تبين القصد على نهج
بطل الكلام منقول ان شيخ الصناعة قد سلك في التعليم مسلك الاخذ عن الاخص بالاعم





لان ما هو بصدد نفيه هو شريكه بهذا المعنى على ما استبان من ظهور مقالته حتى يستلزم من
نفيهما ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف وذلك لان المقصود بقوله غير مضاف
غير مكافئ حيث ان المتضايفين هما المتكافئان في الوجود ومن هنا حق ما قيل او يقال
انه تعالى اذا لم يكافئه غيره في وجوده ذلك التكافؤ وان شاركه في وجوبه الذاتي لا يمكن
مضافا واما لا يكون بينهما علاقة علية او معلولية لثالث فلو يكون شيء منهما واجبا
لذاته ثم انه لما كان المنفي عنه هو المضاف بهذا المعنى فلو ينافي ان يكون مضافا بغير هذا
المعنى ولهذا ظهر عن الشيخ وغيره من الحكماء ان الاضافة تعرض لجميع الموجودات حتى القيوم
الواجب الوجود بالذات ولعل ذلك اشتباه غير محصل كمحقق الخيام حيث اعترض على الشيخ فيما نفى
عنه ههنا بقوله غير مضاف ولم يعلم ان المقصود به ما لا يكافيه وجوده وجود غيره على ان
يلاو زيادة الوجود وبيانه وبيان زيادة الوجود وبا تقرر انا وضح انه تعالى لا تكافؤ غيره مطلقا واجبا كان
او ممكنا ومع ذلك لا ينافي عروض الاضافة كالخالقية والرازقية ومع ذلك لا يستلزم منه
نفي الشريك عنه مطلقا لسوغ مشاركته لغيره في الوجوب الذاتي مع عدم تكافؤه له
ومن هنا تصدى لنفيه في فصل بلا فصل من هذا الفصل ومن تضاعيف البيان قد ظهر حال
ما نسب الى الخيام من الايراد على هذا المطلب بانه لو اريد بغير المضاف الحقيقي فليس يوجد
الا في الاضافة الحقيقية لا في شيء غيرها سواء قلنا بوجودها في الخارج ام لا وان اريد المضاف
المشهوري فانه يوجد في الواجب ايضا فما وجه التخصيص وذلك بان يقال ان مراده بما
وقع عنه بقوله غير مضاف انه غير مكاف بحسب الوجود لغيره او بحسب التصور لشريكه في وجوب
وجوده ويعبر عن الاول بالاضافة لوجود التناسب والعلاقة التي لما معها وعن الثاني
بنوع خاص من الاضافة الحقيقية وعلى التقديرين لا منافاة بين هذا النفي وذلك الاثبات
قال وللمفارقات المحضة على خلوف الشاكلة التي للهيولانيات اقول يعني ان عروض
المضاف لها من المجردات الصرفة لا يكون على سبيل التدريج بخلاف الهيولانيات فان عروضه
على سبيل التدريج وايضا الاضافات التي بينها اضافات اشراقية كالمرايا المتعاكسة الانوار
بعضها الى بعض وكذا الارتباطات الملكوتية والعلاقات الاشراقية والمشروطية وغيرها



قال للهيولانيات اقول اما للجوهر فكالاب والابن والكم المتصل كالكبير والصغير والمنفصل منه
كالقليل والكثير وللكيف كالاسخن والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل
وللمتى كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاعرى والاكسى وللفعل
كالاقطع والاحرق وللانفعال كالاشد تقطعا وتحرقا وبالجملة ان الاضافة تعرض لجميع المقولات
فاذا عرضت في الكم كانت قلة وكثرة واذا عرضت في الكيف كانت شدة وضعفا واذا عرضت في
الاين والوضع كانت قربا وبعدا فان لم تعتبر الاضافة لم تكن قلة ولا كثرة في الكم ولا شدة ولا ضعفا
في الكيف قال كالانتصاب والانتكاس اقول لما كان الوضع مركبا من النسبتين المذكورتين
نبه على تنوعه وتصنفه وذلك على ان يكون انواع او اصناف كثيرة مندرجة تحته مثال الاول
الانتصاب والانتكاس ومثال الثاني اصناف كل منهما وبالجملة ان الاوضاع قد تكون
غير متخالفة المعنى كالاوضاع العارضة للجسم حين انقلاب سطوح ما يحيط به من الاجسام
مع ثبوته في حاله وكالجسم المستدير وان تحرك على الاستدارة وقد يكون متخالفة الانواع
كالاوضاع الحاصلة للجسم حالة انتصابه وانتكاسه وذلك لان نسبة بعض اجزائه
الى البعض وان بقيت على حالها الا ان نسبتها نظرا الى اجزاء العالم وجهاته متغيرة مثلا
وان كان بعضها تحتيا وبعضها فوقيا ثم ان التخالف النوعي المعتبر فيه من حيث نسبة اجزائه
بعضها الى بعض من حيث الوقوع في جهات العالم لا من حيث نسبة تلك الاجزاء بعضها الى بعض
من حيث قربها وبعدها لكونها محفوظة في حالتي الانتصاب والانتكاس ثم ان المعتبر
في الاختلاف الوضعي النوعي لما كان الامر انظار فاما ان يكون ذلك من الفصول المنوعة
او العوارض المصنفة قال على ان تعيين الحكم الاشاري اقول لفظ على نجية قال ابن صحن
صاحبه اقول الحاصل ان الوضع الذي هو المقولة هو هيئة تعرض للشيء بحسب اعتبار نسبتين احدهما
نسبة بعض اجزائه الى بعض آخر باعتبار وقوعه وتحققه في جهات العالم اي الجهات الست
بمعنى ان الجزء الآخر فوقه او تحته او يمينه او شماله او قدامه او خلفه وثانيهما نسبة اجزاء الشيء
الى الخارج اعم من ان يكون ذلك الخارج حاويا او محويا لكن تعتبر في تلك النسبة ايضا ان يكون باعتبار
الوقوع في الجهات وعلى نهج ما عليه شيخ الصناعة في الشفاء ثم الاين الاستقرار ~~المتمكن~~ الى المكان الذي هو فيه





فليس له حقيقة سوى كون الشيء في مكانه على ما اثبت عند قول صاحب التجريد وهو النسبة الى المكان والمرجح
من مقال بعض انه سيارة حاصلة للشيء بسبب نسبته الى المكان الذي هو فيه على ما نص عليه خاتم المحصلين
في اساس الاقتباس واستبان عندي ان الصواب هو الاول اذ لا يحصل للجسم بحصوله فيه مبنيا
سوى كونه فيه بل المرجح ان الامر في المقولات النسبية كلها كذلك وقال المتكلمين انه هو الكون
في الحيز وقائلون بوجوده وان كانوا منكرين سائر الاعراض النسبية ويحصرونه في اربعة انواع الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى امر آخر او لا فان لم
يكن حصوله هذا مسبوقا بحصوله آخر في هذا المكان ام لا والاول هو الحركة والثاني هو السكون وان
كان الاول وجاز ان يتحقق بينهما ثالث فهو الاجتماع والافتراق فان قبل الجوهر المفروض بسبعة جواهر
على جهات الست قد اجتمع فيه اكوان هي ما ساته لنا قلنا المعترفون بتضاد الاكوان لا يجعلون
التماس منها بل امرا اعتباريا كذا قال شارح المقاصد ولكن فيه نظر هو ثبت ان التماس اعتباري
لكن للجوهر المفروض اجتماعات مع كل واحد من الامور النسبية المذكورة وهي تماثله او تضاده او غيرها
ان الاكوان الاربعة من الامور النسبية الداخل فيها الاضافة والتعلق الى الامور الخارجة فيكون
مختلفة متكررة متنوعة بحسب تعددها وتكررها فيكون انواعا قال نسبة غير متكررة اقول
هذا القيد لاخراج الاضافة لان الاضافة وان كانت نسبة ايضا لكنها نسبة متكررة كما مر سابقا
فالنسبة اعم من الاضافة وبالجملة الامر الذي لا يكون مضافا فاخصا والمضاف هو الذي يكون الاضافة
في مرتبة ذاته كما بينا سابقا قال ومنه ثان غير حقيقي اقول مثاله الاتحاد بمعنى الدخول في التجدد
والدخول في التجدد يكون بجزء منه فهذا الجزء ليس عين التجدد الذي ينسب الدخول الى التجدد فالدخول
في التجدد لا يكون الا بجزء منه ثم بتوسط ذلك الجزء يثبت الدخول في التجدد ثانيا فيكون الدخول
في التجدد ثانيا بالنسبة الى جزئه وغير حقيقي لان الاين الحقيقي هو ان لا يكون المكان زايدا على المتمكن
ودخول التجدد ليس حقيقيا لان التجدد زائد على المتمكن ودخول التجدد ليس حقيقيا لان التجدد زائد على
الداخل في التجدد وهكذا الحال في الايام والابلاد والاسواق قال واوله حقيقي اقول المطلوب
الحقيقي هو ان لا يكون المكان زايدا على المتمكن ويكون ذلك المكان مختصا به قال وايضا منه

ان ... نسبة ... 
الى ... 
مع نسبة ...
الكلام ...
لا يحصل ...

جـ ازل هذا تقسيم آخر للاين والاين لحسب هو ان لا يتعين الموضوع مثل كون الشيء في مكان فهو من شئين
الشيء ولا المكان النوعي مثل كون الشيء فوق او تحت والكون الشخصي هو ان يعتبر الشخص في الموضع
والاين كلها حاصل كون هذا الشخص في هذا المكان كون الشيء واقعا في جهة الفوق او التحت يكون
مقولا بالتشكيك لان مراتب الفوق متفاوتة بالشدة والضعف وقد تورد في موضعه ان مراتب
الشدة والضعف ومراتب الغلة والكثرة انواع متباينة نار كالكون فوق ازل يعني يتصور جريان
التضاد في الاين حيث يصدق عليها انها وجودية تستحيل اجتماعها في موضوع واحد من جهة
واحدة مع صحة تعاقبها واستعقابها نظرا اليها ويجري فيها الاقسام الحقيقية والمشهورة
من التضاد والطبيعية والغريبة الحقيقية والمجازية فلذا قال الشيخ ان المكان اما ان يكون
طبيعيا مثل كون الهواء فوق الماء تحت النار واما ان يكون غير طبيعي مثل كون الحجر في الهواء والحقيقة
والمجاز في كلها ناظر بانطباق المكان على المكين وعدم انطباقه عليه وذلك على ان يكون اوسع
منه لكون قطعة من النار في مكانها وفي قوله كون الحجر في الهواء اشارة اليه فتنبه من كون الاين الى
الكون في المكان لا هيئة قائمة به ومن الظاهر انه لا يصح اشتراك جسمين في كون واحد زمانين
من حيث ان تغاير النسبة فرع تغاير احد المنتسبين وقد عليه امر حتى حينئذ عبارة عن الكون
في الزمان ومن الظاهر انه يستحيل اشتراك اشخاص عديدة في كون واحد نظرا الى الزمان وان كان
ذلك واحدا واما ما رفع عن الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله ومن خاصيته الاين انه لا يشترك
فيه حتى يكون مكان مكانا واحدا اثنين او اكثر بخلاف متى ففيه مسامحة ظاهرة ولما كان
وجود الاين بعد الوضع كما قاله الشيخ في الشفاء اشار اليه جرى المصنف بتقدم مباحث الوضع على
نار والمتى وهو نفس نسبة ازل من حيث هي ثابتة لجامعه ولا نسبة مع المنسب اليه من الموضع
وقوله الى الزمان احتراز عن الاين وغيره من المقولات النسبية كما ان قوله غير متكرر احتراز
احتراز عن الاضافة ثم لا يصح ان يكون متى واحد لامور كثيرة وان كانت الزمان واحدا
والحاصل ان الزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق فان متى كل واحد منها
فهو خلاف في متى الآخر فان كون كل واحد منها في ذلك هو غير كون الآخر كما قلناه نار اما





سبيل الانطباق آ كالحركة القطعية لانطباقها على الزمان وبالجملة ان الموجود اما ان يكون مفارقا
الزمان عن المادة واما ان لا يكون والاولى قسمان عقل ونفس والثاني على اقسام ثلاثة زماني والى
ونفس زماني لانه لا يخ اما ان ينطبق وجوده على الزمان على ان يكون كل جزء منه في جزء جزء منه
ام لا فالاول والثاني اما ان لا يستدعي الزمان على ان يكون وجوده في كل آن منه بتمامه ام لا فالاول
هو الثالث والثاني هو الثاني وقس عليه اقسام الحدوث تدر والحركة وهي الكمال الاول لما هو بالقوة
ازل الحركة من حيث انها تنسب الى الفاعل فعل ومن حيث انها تنسب الى القابل فهو انفعال والفعل
والانفعال ليستا مقولتين بالذات كما عرفت بل الحركة مقولة ومع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل والقابل
يكون حركة من حيث انها خروج المراد بالكمال هو الحاصل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة
نقصانا والفعل تمام بالقياس الى القوة اذا تمهد هذا فافهم ان الجسم اذا كان في مكان فيكون له بالنظر
الى مكان آخر كمالان الاول الوصول والتحرق الى ذلك المكان وهو المقصود بالحركة والثاني طلب الكمال الذي
التي بين المكانين فالكمال الاخر وهو طي المسافة التي بين المكانين يكون كمالا اولا يجب الوجود لتحقق
لان بعد مقاطع الحركة تحقق التحرق فالحركة كمال اول للجسم المتحرك ما دام ذلك الجسم المتحرك يكون
بالقوة بالقياس الى الكمال الثاني لانه اذا صار الجسم المتحرك بالفعل بالقياس الى الكمال الثاني تنقطع الحركة
لانه اذا وصل الى الحد الذي كان المرام بالحركة الوصول اليه انقطعت الحركة ولو بالعرض وانما
قلنا بالعرض لتدخل الحركة الفلكية لانهم الغير المنقطعة لانه لا سكون في الافلاك بالفعل نعم اذا
فرض نقطة في دائرة وفرض ان مراد المتحرك بالحركة الدورية الوصول اليها تصدق تعريف الحركة
ايضا بحسب ذلك الفرض وهكذا نقطة اخرى فاذا دريت هذا فاعلم ان جدي المصنف نور الله
مضجعه جعل مقولة الفعل والانفعال حقيقة الحركة وجعل الفعل والانفعال اعتبارا في اعتبارات
الحركة والباعث على ذلك هو ان اخذ الفعل بمعنى التأثير والعلية فهو مرادف العلية ولا
يكون داخلا تحت مقولة لان الداخل تحت مقولة هو الامر المتأصل في الخارج والامور العامة
ليست من المتأصلة وكذلك الامر في الانفعال وان اخذ الفعل والانفعال بمعنى انهما هيئتان غير قارتين
تعرضان المؤثر ما دام مؤثرا والمتأثر ما دام متأثرا على الاشتراك فحقيقة تلك الهيئة المذكورة ليست

الا الحركة فالمقولة حقيقة هي الحركة والفعل والانفعال اعتبارات لها وكلام خاتم المحققين في
اساس الاقتباس مشعر بذلك حيث قال فيه بالفاظه وان تبدل حال راكه در موضوع افتد
از مؤثر بنفس خود اعتباری بوده نسبت با نفعال اعتباری بود ونسبت با منفعل اعتباری
آن اعتبار كه او را در نفس خود از آن روی كه متجدد ومتصرم بود او را حركت خوانند وآن
اعتبار كه نسبت با منفعل فاعل بود از آن روی كه فاعل موجد آن حال بود آن را فعل خوانند
وآن اعتبار كه نسبت با منفعل بود از آن روی كه قابل آن حال بود آن را انفعال خوانند
فظهر ان الموجود في الخارج امر وحداني هو الحركة والفعل والانفعال اعتبار من اعتبارات
وقد صرح شيخ الصناعة في قاطيغورياس الشفا بذلك فان قيل كلام خاتم المحققين في تجريد الاقتباس
لا يدل على ما ذكرت لانه ذكر او لا شرح هذه العبارة ديگر مقولات بفعل وان ينفعل
دو مقولات والفاظه موضع في آنها مقولتان لا انهما مندرجتان تحت مقولة واحدة
على ما ذكرت قلت كلامه اولا بناه على المشهور وثانيا بناء على التحقيق فكذلك شيخ الصناعة
انما اوثر لفظ ان ينفعل على الانفعال وان يفعل على الفعل لانهما يقالان للحاصل بعد
انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى الوضع او كيف او غير ذلك مستمر من حيث
كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك وبالجملة لفظ ان يفعل وان ينفعل يدلان
على الاستمرار التجددي كما هو المقصود من القولين بخلاف لفظ الفعل والانفعال فانهما لا يدلان
على الاستمرار التجددي واعلم ان لفظ الحركة تطلق على معنيين احدهما امر متصل قار منطبق
المطلع ومقطع وهو امر معقول من المتحرك حال حركته والصواب ان المحقق الموجود من التحرك
الخارجي مسلوب الا المعنى الاول الذي هو كون الجسم واسطة بين المطلع والمقطع على سبيل
الاستمرار والمعنى الآخر اعني مجموع الامور المذكورة والاكوان القارة الاجزاء الوهمية غير
الوجود الخارجي اذ المتحرك ما لم يصل الى المقاطع لم توجد الحركة بكمالها واذا انقطع الحركة
بطل وجودها فوجودها انما يحصل في الاذهان اذ المتحرك نسبة الى المكان الذي رفضه
والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان المبدا في الذهن وارتسمت قبل





زوالها عنه صورة كونه في المكان الثاني اجتمعت الصورة فيه واعلم ان فيه من الوانع امرا متوازيا
متواصل الصورتين او لعدم ادراك تناهيه لصغرها واما وجود الحركة بالمعنى الاول فهو ضروري
يشهد به الحس واعترض عليه بان التوسط المطلق لانه امر كلي مسلوب الوجود في الخارج
والتوسط الجزئي هو الحصول في جزء معين وهو امر حاصل على الانقسام في تمادي المسافة
يتعدد ويتجدد لا يمكن ان يكون حركة واذا تكرر بحيث انفك بعضها عن بعض لا يكون الوجود
الخارجي لاستلزام الزمان والحركة وتركيب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية وان لم يتصل لزم سكون
الجسم المستلزم لانتفاء كونه في الوسط المفروض منه واستبان الاين الحاصل للجسم من مطلع
المسافة الى منتهاها ان كانت واحدة فلا حركة وان كانت متكثرة بعدم الانفصال لزم تتالي
الآنات وهو ممنوع لما ورد في رفضه مستلزم لانقطاع الحركة لا ينبغي فيها على ان
التوسط المذكور انما هو عدم الانقسام وليس كذلك اذ التوسط لا يكون الا آنيا غير قار متوسطا بين
الابتداء والانتهاء تطبيقا على المسافة منقسما بانقسامها ولذا قيل الحركة زمانية الحصول او
لا توجد حركة غير منقسمة ولا منقسمة الى ما لا ينقسم وكان ان المسافة غير منقسمة الى جزء على عدم الانقسام
كذلك الاين لا ينقسم الى اين وايضا كما ان الاجزاء المفروضة في المسافة بالقوة كذلك الاجزاء فيه
بالقوة وكما ان لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان لا يكون بينهما مسافة كذلك لا يمكن ان يفرض في
ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل من الاينين المفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اين
غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة وثانيها حالة مستمرة غير مستقرة توجد للمتحرك
ما دام متحركا بحيث عدم اجتماع تقدم هذه الحالة مع ما فرضها بها يحصل الجسم في جزء او مقدار او كيفية
او وضع بعد ان كان فيما هو مثله لوجه لا يمكن اعراض الجسم حين اتصافه بهذه الحالة جزء مثلا
الاولة قبلها او بعده مثله لوجه لا يمكن اعراض الجسم حين اتصافه بهذه وحقيقته كون في
الوسط منقسم الى اكوان فرضية وهو في ذاته قار لا جزء له بالفعل كما ان لا جزء كذلك في
مسافة والزمان الذي هو مقداره ولذا ينقسم بانقسامها كما حققه بعض من الفضلاء فافهم
نعم يترايترا ازل الحركة التوسطية لا تنفك عن التدريج فانها تكون في الزمان بحسب الموافاة

الانطباق

وهو صفة شخصية قائمة بالمتحرك باقية من مبتدأ المسافة الى منتهاها مستلزمة للزمان لا على نحو
عليه لانه معدوم الجزئية بل على انه حق حصول وهو مفروض يكون من موجوده فيه بحالها وكذا الامر في
الآن وموصوله والآن محاذاة لتوقفهما على الحركة القطعية فهي منطبقة على المسافة والزمان فاجزاؤها
بازاء اجزائهما فان حكي المعلم رضوان الله تعالى عليه في الشفاء ان الحركة التوسطية الدورية التي
في ملازمة الآن السيال وبالآن السيال تكال الحركات التوسطية الدورية والاستقامية جميعا
كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة ولم نقل مقدار جميع
الحركات تنبيها بليغا على ان تعلقها بها اعم من ان يكون باعتبار عروضه لها ام لا وبالجملة
انه يشمل ما يكون الزمان في الحركة او بالعكس والاول هو حركة الجرم الاقصى والثاني حركة
ما سواها سواء كانت مستقيمة او مستديرة فهي رشيق ايضا عند الطبيعيين فرق بين ان يقال
ان ذات الحركة يتعلق بها الزمان على نهج ان الزمان يعرض لها لان الاول معناه ان شيئا
يعرض لشيء ومعنى الثاني ان شيئا يستتبع شيئا والاستتباع لا يستلزم العروض اذ ربما
قدر المباين بالموافاة والموازاة لما هو مباين له اذ معنى الاستتباع ان كل جزء من الحركة
يعرض يكون وجوده مقارنا لوجود جزء مفروض من الزمان بان يحويهما معا والكل للكل ولهذا
يمكن ان يكون للمتحملات من الحركة زمان واحد واذ ذاك كذلك جاز ان تقدر الشيء بالمباين
عنه العارض لامر آخر فيما قررنا من المواد اندفع كثير من الايرادات منها ان الحركة لو كانت
متقدرة بالزمان لزم تقدر امر واحد بمقدارين متخالفين لان الحركة متقدرة بالمسافة
الواقعة هي فيها وبالزمان ايضا والثاني ان يلزم الاول اذ الزمان مقدار حركة هي اسرع من
سائر الحركات ومنها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لكان لكل حركة زمان هو مقداره
اذ لكل حركة مقدار وذلك لما علمت ان الحركة لا توجد بدون ان تقارن وجودها وجود
اجزاء الزمان فهو لا بد من عروض الزمان لها والمتخالفان في المقدار جاز ان يقارن
بعضها البعض الآخر من غير ان يعرض احدهما للآخر فلا يلزم من كون الزمان مقدار الحركة
ان يكون لكل حركة مقدار هو متقوم به وبعبارة اخرى ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة





الحركات

للفلك الاعظم وعرض قائم بتلك الحركة فقط الا ان ذلك كما تقدر تلك الحركة بالذات فكذلك تقدر
بالمطابقة تلك الحركة كما ان المقدار الموجود في خشبة الذراع تقدر تلك الخشبة اولا وبالذات
وساير الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة ونظير ذلك ان التقدم الزماني وتأخره
للزمان بالذات ولغيره بحسبه فيكون بالعرض وبما اوضحنا هذا المرام من تضاعيف الكلام
ظهر بطلان ما عليه امامهم الرازي من الايراد عليه بوجهين غير وجيهين الاول لانا قد دللنا
على ان الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان واذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان
كان جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان والحكم الثابت بالذات يمتنع ان يكون
ثابتا بالعرض لما ثبت ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره واذا كان كذلك امتنع
ان يقال الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقي بالتبعية وايضا فقد بينا انه لا معنى
لمقدار الحركة الا كيفية دوامها واستمرارها وقد ذكرنا ان العلم الضروري حاصل في ان
كيفية دوام الشيء يمتنع ان يكون صفة قائمة لشيء آخر مباينا عنه بالكلية الثاني ان تمثال
الحكم سيتم تقدير الحركات الكثيرة بالزمان على تقدير الاجسام الكثيرة بمقدار الخشبة فنقول انه
لا نزاع في ان المقدار القائم بالخشبة التي هي الذراع مغاير للمقدار القائم بهذا الجسم بعين
المقدار بالجسم الآخر فاذا كان كذلك فنقول لا بد ان مقدار هذه الحركة مغاير لمقدار تلك الحركة
وان لكل حركة مقدارا على حدة واذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة ثم ثبت ان لكل
حركة مقدارا على حدة لزم القطع بان لكل حركة زمانا على حدة انتهى وقد اشتبه عليه امر المتقدر
بالعرض بالمتقدر بالذات كما دريت فافهم قال وهما ثابتان غير قارين اقول حاصل الكلام ان
ينزل الحال الحاصل للموضوع عن المؤثر اذا كان تدريجيا له اعتبار بالنسبة الى ذاته واعتبار
آخر بالنسبة الى فاعله واعتبار ثالث بالنسبة الى متعلقه ويقال له باعتبار ماله في ذاته
اذا كان متجددا متصرما غير قار الذات الحركة وباعتبار ماله بالنسبة الى متعلقه الانفعال و
باعتبار ماله الفعل وبالجملة ان مقولة ان يفعل وان ينفعل كالتسود مادام الشيء يتسود
والتبيض مادام الشيء يتبيض فالذي فيه هذه الهيئة هو منفعل ومنفعل والشيء الذي منه هذه

فقد

الهيئة على اتصالها فهو من حيث هو منسوب اليها هو ان يفعل ولا يصح ان يقال انفعل وفعل لانهما قد
يقالان ايضا للحاصل الذي انتهت الحركة اليه كما يقال في هذا الثوب احتراق اذا كان قد حصل
واستقر واما السخونة ان ينفعل وان يفعل تخصيصه بالحالة التي فيها التوجه الى الغاية
والقيام الذي هو بمعنى النهوض اي بمعنى ان يقوم فهو من هذه المقولة واما هيئة القيام المستقرة
فمن الوضع فاذا تمهد هذا فنقول ان قوله الشريف يفعل وينفعل بدلا عن الفعل والانفعال من
انهما وقع في عبارات الحكماء المشائين ان الحركة والتحريك والتحرك ذات واحدة فاذا اخذت باعتبار
نفسها فحسب كانت حركة وان اخذت بالقياس الى ما فيه سميت تحركا وان اخذت بالقياس الى ما عنه
سميت تحريكا في الرياضة الشفاء ويجب ان يحقق هذا الموضع ويتأمل تاما لما ادق من المهور
ولعل المراد والله اعلم بحسب النظر هو ان هاهنا حالتين احدهما نسبة الحركة الى ما عنه او فيه
وثانيتهما نسبة ما عنه او فيه اليها ومن البين استحالة كون الاولى تحريكا وتحركا لكونهما من
صفات الفاعل والقابل لامر ثبوت الحركة وحصولها لهما وذلك بخلاف الثانية لانها فرد
الكون نسبة الشيء الى الحركة بانه عنه الحركة او فيه الحركة كما ان الايجاد والايجاب نسبة
الشيء الى الوجود والوجوب بانه عنه الوجوب والوجود والواجبية والموجودية نسبة الشيء
الى الوجوب والوجود بانها فيه فقد اتضح ان الفعل والانفعال من النسبة الغير العارضة
الى الحركة الا باعتبارها في نفسها والا لكانا نفس الحركة ومن هنا لاح ان اندراج كل من هاتين النسبتين
تحت النسبة المطلقة واندراجهما بالذات لان العقل اذا حلل الفعل والانفعال فانما
يحلله الى نسبة وخصوصية اضافة اي نسبة الشيء الى الحركة بانه عنه الحركة او فيه فلا يكونان
من الاجناس العالية ولصعوبة هذا الايراد ذهب بعضهم الى ان المقولات العرضية ثلث الكم و
الكيف والنسبة زعما منه ان الفعل والانفعال مع بواقي الاعراض مشتركة في النسبة اشتراك
الانواع الاولية فيها ثم ان جري العلم نور الله مرقده قد اختار ما هو المشهور حيث انه
يرجع الى المحصل وان لم يرجع الى ما حصله صاحب الشفاء بقوله ان كون الحركة في المتحرك يلحظ
تارة بما هو حال الحركة فيعبر عنه بنسبة الحركة الى المتحرك بانها فيه ولا يقال له بهذا الاعتبار





بحرك بل يرجع الحركة في الموضوع وتارة بما هو حال الحركة فيعبر عنه بنسبة المتحرك الى الحركة بانه فيه الحركة
وبهذا الاعتبار يسمى تحركا انتهى وهو اعتراض منه على الحكماء حيث ذهبوا الى ان التحرك هو نسبة الشيء
الى الحركة بانه فيه الحركة الى الشيء بانها فيه لانها ترجع الى وجود الحركة في الجسم وهو وصف الحركة لا المتحرك
فما هو المشهور مشهوري لا تحقيقي عقولا عن ان نسبة وجود الحركة الى الجسم يتصور على وجهين احدهما
كونه وصفا لها وثانيهما كونه وصفا له والحاصل ان الشيخ قد جعل مقولتي الفعل والانفعال بانهما نسبة
المحرك والمتحرك الى الحركة تلك النسبة على ان يكونا من اعتبارات الحركة مع انهما وصفان
لما كان مع جوهريا الفرق في بدء رسائل بقول الشريف وبالجملة ان كون العلة المحركة في ذاتها
بحيث تقتضيها تستتبع الحركة ولعينها وتصدر عنها حصول لها البتة غير قارة لذات المحرك وليس في
المعاني السابقة تحريكا ولا هي من النسبة الفعلية الغير القارة المعبر عنها بقولنا ان يفعل في شيء اصلا وهذا في
القول بانه يصح ان يكون بمثابة ما كانت الحركة جزء ما حصله جري المعلم بقول الشريف والشيء منه هو
كما عبر عن نظيره بقوله الشريف بنسبة المحرك الى الحركة ويحكم بان ذلك يرجع الى كون ما ذكره الرؤسا
المشاؤون هو المحصل فكيف يصح بلزوم تأمل فيه ادق ثم ان في قوله جري غير قارتين الى نوع اشعار
بخروج آثار المفارقات في المكونات وتأثرها عنها ان صح بذلك حيث قال وتحتهما ان يفعل تأثر
وعلى الاتصال ولا على سبيل القرار اخرى ثم اعرب عنه بقوله بل على سبيل التصرم والتجدد ومن هاهنا
ان التأثيرات الآنية خارجة عنهما قال ولا يقع الا في الكم اقول لما فرغ عن تحقيق الحركة اشار الى
ما يتبعها من الخواص التي من جملتها انها لا تقع الا في اربع مقولات لا غيرها من المقولات اما في الفعل والانفعال
فلان الحركة هي الخروج عن هيئة والدخول في الاخرى ولا يتصور ذلك في هيئة لا قرار لها والا لما كان
الخروج عنها والترك لها متوقعا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجسم في تسخنه متدرجا لم يخرج
عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل هف على انه يلزم منه اجتماع السخونة والبرودة
واذا كان لانه ليس الانقطاع في التسخن الا الاخذ في طبيعة التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة و
اذا كان الجسم متبردا يكون له البرودة واذا كان المتسخن متبردا لزم اجتماع السخونة والبرودة
في موضوع واحد هف فاذا كان توقف التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل واما عدم وقوع
الحركة في مقولة المضاف فلان ما ان يعرض ما هو كالتابع من المقولات اولا فالاول ظاهر وعلى

اثنان كان عارضا المقولة تقبل التزيد والاشتداد ولم يكن فاسدا على الثاني من هذا الشق كان من
الشق الاول من التقسيم الاول وعلى الاول يكون تابعا لتلك المقولة في الحركة بما هو مضاف وبعبارة
اخرى ان الاضافة لما كانت حقيقتها وتحصلها نفس نسبتها التي هي النسبة المتكررة لم يصح ان
تقع الحركة فيها اولا وبالذات فلهذا قال شريكه في النجاة واما في المضاف فان المضاف ابدا عارض
لمقولة من البواقي وتابع لها فانه الصفة المتكررة قبولا للنقص والتزيد فاذا اضيفت اليه حركة
فذلك الحقيقة لتلك المقولة واما عدم وقوع الحركة في المتى فبان يقال انه يجب ان يكون للحركة
متى فلو وقعت الحركة فيه لكان للمتى متى آخر واشار اليه شريكه حيث قال واما مقولة متى فيشبه ان
ينتقل انه يشبه ان يكون الانتقال من متى الى متى آخر دفعيا كالانتقال من سنة الى سنة
ومن شهر الى شهر وما اورد عليه من النقض والحل يتضح ... بعد ما قررناه ثم ان شريكه
قد ذكر ادلة على عدم وقوع الحركة في الفعل والانفعال مع ما يرد عليها حيث قال واما مقولة ان
يفعل وان ينفعل فربما ظن ان فيها حركة من وجه مثلا ان الشيء قد لا يكون يفعل او ينفعل ثم يتدرج
يسيرا يسيرا اشتدادا الى ان يصير يفعل او ينفعل عن الحال ولا يفعل ثم ينفعل عنه او يفعله ويكون
ذلك قليلا فيظن ان ذلك حركة وايضا فان الانفعال قد يكون بطيئا متدرجا يسيرا يسيرا الى
ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن ان ذلك حركة ثم تصدى للجواب عنها فقال اما الوجه الاول
فلانا نابى ... وقوع الحركة في الكتاب ... لها يصح ان يصدر عنه الفعل والانفعال ونحن لا نمنع
ذلك الامر في الوجه الثاني لانا نابى على وقوع الحركة في السرعة والبطء وهما من الكيفيات لا من
الفعل والانفعال كون الحركة فيها حركة في الفعل والانفعال واما الوجه الثالث فقد عرفت بطلانه
من استحالة وقوع الحركة فيها بما حاصله انها لو وقعت فيها فلو يخ اما ان يكون ذلك في حال كان
التبرد مثلا او عند ما ينتهي التبرد فان كان الاول لزم اجتماع التبرد والتسخن وقصد الطبيعة والتوجه
اليهما معا في حالة واحدة وانه ظاهر الاستحالة وكذا المقدم اما الملازمة فبان يقال ان التسخن
لا معنى له الا الاخذ من طبيعة التسخن وفي طبيعة التسخن اخذ من طبيعة السخونة فلو كان
التسخن في حال التبرد لزم اجتماعها واجتماع مبدأيهما وان كان الثاني لزم وجود التسخن حال الوقوف
على التبرد وهو ايضا باطل ومع ذلك لا يخ اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن او انتقالا الى

التسخن



التسخن فان كان الثاني كان بين التسخن والتبرد زمان سكون او آن لا حركة فيه ولا سكون وان
كان الاول كان هناك تسخن والمفروض ان ذلك لا يكون الا بعده هف والقول بجواز ان
ما ان يكون هناك اخذ من طبيعة السخونة ام لا فان كان الثاني لا يكون ذلك انتقاله وان
كان الاول كان هناك تسخن والمفروض ان ذلك لا يكون الا بعده هف والقول بجواز فرض
التسخن الذي هو منتهى الحركة غايته ويكون الانتقال اليه مما هو اضعف منه مدفوع بلزوم كون
التسخن آنيا مع ان المعتبر فيه عدم القرار واطلاق التسخن في السخونة الشديدة مما لا ... لا من
من مقولة الكيف وايضا من البين ان ما فرض غاية في التسخن ليس بغاية لان كل تسخن لعدم
قراره تتفاوت اجزاؤه فيكون احدها اشد تسخنا فهو يكون المفروض تسخنا في الغاية
هف ثم انه بقي الاشكال بان مراتب الشدة والضعف متخالفة بالانواع كما عليه المشاؤون او
بالاوصاف كما ذهب اليه الرواقيون فيكون بينها التباين على الاول بناء على ما لوحظ حينئذ التشابه و
التخالف وفي الجملة على الثاني فاذا تقرر هذا فنقول انه لو صح ذلك الدليل على عدم وقوع الحركة في
مقولة الانفعال لصح ايضا على عدم وقوعها في هذه المقولة بانه لو وقعت فيها فلو يخ اما ان
يكون الانتقال من كل منها الى الاخرى اما في حال التلبس بها اولا ففي الاول اجتماع السخونة واللاسخونة
وفي الثاني لزوم ان يكون الانتقال نفس السخونة او انتقالا الى السخونة فعلى الاول تقدم السخونة
على نفسها وعلى الثاني لزوم ان يكون هناك زمان او آن لا حركة فيه ولا سكون والقول بجواز
ان يكون المراد من الانتقال انتقال المتحرك من مرتبة ضعيفة الى مرتبة شديدة لا اشد منها
ومن البين انهما ان كانتا متباينتين في الغاية متضادتين على النهاية يكون بينهما اوساط وان
لم يكن الانتقال فيما بينهما حركة مدفوع اما اولا فلما تقتضيه النظر الآخر واما ثانيا فلانه يلزم ان
يكون المتحرك في اثناء حركته لا متحركا ولا ساكنا لوجود تلك الانتقالات بين تلك الاوساط واما
ثالثا فلانه يجري مثل ذلك في التسخن نعم لو جاز ان يكون ما فيه الحركة في هذه المقولة فردا شخصيا
يتحلل الى اجزاء فرضية غير متفاوتة شدة وضعفا يكون كل منها فردا لها لا نوعا مندرجا تحتها
والا لكانت الهوية الفردية مؤتلفة من الانواع المتباينة لا الهويات المتخالفة العرضية كما عليه
امر ما فيه الحركة الاينية من الهوية الشخصية المنطبقة على المسافة المنحلة الى اجزاء فرضية انتزاعية

متخالفة بحسب المحاذاة لحدود ... ان يقال انه لما كان حتى في وقوع الحركة في كل مقولة ان يكون المتحرك
في كل آن متلبسا بفرد ما منها يكون انتقاله من فرد الى فرد آخر كما في زمان وقع فيه فرد منطبق يتحلل الى افراد
آنية انتزاعية لئلا يلزم تتالي الآنات والحاصل ان كل فرد آني فرض منه لا يكون متصلا بفرد آخر منه
فيكون الانتقال اليه حركة والامر على هذه النسبة شاهد وانا قلنا ذلك لانه لا يصح وقوع الحركة في مقولة
الكيفية الا تواردا افرادها المتفاوتة بالشدة والضعف على المتحرك فيها والا لزم ان لا يكون المتحرك
فيها متحركا وذلك كما عليه امر التسخن والانتقال فيه وذلك على نحو ما عليه امر الحركة الاينية والوضعية
لعدم لزوم كون افرادها فيها متباينة بالنوع ليعود ذلك الترديد في الانتقال واما ما يقال ان
الانتقال من فرد الى فرد لا يكون حركة ولا سكونا مدفوع بان امتناع تتالي افرادها الآنية يجعل
الانتقال من كل فرد منها الى الآخر بواسطة فرد زماني بينهما فيكون حركة ثم انه لو صح فرد شخصي من التسخن
بحيث يصح انحلاله الى اجزاء فرضية غير متفاوتة بالشدة والضعف لصح ان نفرق بينه وبين
السخونة على ذلك التقدير بعدم صحة تتالي الافراد الثاني لكونها آنيات فيكون الانتقال من كل فرد
الى الفرد الى فرد بواسطة فرد زماني وذلك على نحو ما عليه امر الاول لاستحالة كون الشيء من
افراده الانتزاعية آنيا فيصح تتاليها فيكون الانتقال فيها لا حركة ولا سكونا وان اشتهيت النقض
عن هذه الشبهات فاستمع لما نتلو عليك ذكر من التحقيق انها ان الحركة لما كانت حقيقتها
الخروج من هيئة والتحول وذلك على ان يرجع الى ان يكون للمتحرك في كل آن يجوز العقل فرد
انتزاعي مما فيه الحركة لم يصح ان تقع الحركة في مقولة لا قرار له بالذات والا لزم قرار ومن هنا
يصح ان تقع في السخونة لا في التسخن والتسخين وكك الامر في كل ما لا قرار له ومنها ان حقيقة الرتبة
المخصوصة فشارك الاضافة والملك في ان لا يكون التبدل والانتقال فيها بالذات بل انما ذلك
بما عداه وهذا من الحركة في مقولة الكيف ومنها ما عليه جوهره المعلم قدس الله نفسه القدوسي من كونها
متحدة مع الحركة بالذات مغايرة لها بالاعتبار فلو جاز ان تقع الحركة فيها لجاز ان يكون للحركة
حركة على محاذات لا وقوعها في المتى للزوم ان يكون له متى واما استحالة وقوع الحركة في الملك فلان
تبدل الحال منه تبدل في الاين فاذن لا حركة فيه بالذات بل بالعرض ثم باظهار استحالة وقوع
الحركة في هذه المقولات وجواز وقوعها في اربع مقولات فان قلت لشكل وقوعها في مقولة الكم

بان



بان الجسم التعليمي لما كان من مراتب تعين الجسم الطبيعي فلا يصح وقوعها فيه والا لزم عدم بقاء المتحرك في
اثناء الحركة بتشخصه لانه لا يخ اما ان يكون المتحرك في هذه المقولة صورة جسمية او هيولى عنصرية فعلى
الاول يلزم عدمها بتبدل جسميتها التعليمية وبقاء ... المشترك بين افراد ما فيه الحركة لا يفيد لعدم
صلوحيته ان يكون ذلك قوام تعينها وعلى الثاني يلزم كون الحصة الشخصية من الهيولى المعروضة للمقدار
الصغير من الجسم التعليمي هي بعينها معروضة لجسمية اكبر منها او اصغر وكون الهيولى ذات وحدة مبهمة
نظرا الى الصور انما يكون نظرا الى مراتب الاتصال والانفصال التي تكون لمساحة معينة من الصورة الجسمية
لا الى الصور المتفاوتة بالصغر والكبر واما كون الجسم التعليمي من مراتب التعين للصورة الجسمية فقد اشار اليه
صاحب التحصيل حيث قال فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة فيه وهو غير
المقدار وغير الجسمية التعليمية والجسم الذي يستعمل في التعاليم وهو المعروض بالجسم التعليمي هو الصورة
ماخوذة مع مقدار من غير التفات الى المادة فان الجسم المطلق من حيث الجسمية لا يخالف جسما آخر بانه اصغر
او اكبر ولا يناسبه المساواة واللامساواة فانما له ذلك من حيث هو مقدر وهذا الاعتبار غير اعتبار
الجسمية انتهى وههنا نظر دقيق وهو ان شاكلة الجسم التعليمي المطلق وغيره من السطح والخط المطلقين
كك لعدم كون جسم زائدا على جسم بما هو جسم ولا خط على خط ولا سطح على سطح كك ويمكن ان يقال
انه يجوز ان يكون صالحا بما يعرضه من العوارض المشخصة لكونها معينا للصورة الجسمية ثم لا يخفى ان الظ
مما نقلنا كون الجسمية التعليمية اما الصورة الجسمية المتعينة او مرتبة تعينها وعلى كلا التقديرين يستلزم انتقالها
انتقال الصورة الجسمية المتعينة ومن هنا يرد الاشكال على التخلخل والتكاثف الحقيقيين والاستدلال
بذلك على وقوع الحركة في الكم والعجب كل العجب من صاحب التحصيل قال متصلا بما نقلنا عنه ولهذا
اما ان يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتزيد والتنقص فتختلف مقادير جسميته وجسميته التي
ذكرنا لا تختلف ولا تتغير ويكون بعض الاجسام كالفلك على مقدار واحد ليس يوجب ان يكون مقوما
بل قد يكون عارضا لازما كالسواد في الحبشي هذا فان قلت ان مقصوده من بقاء الجسم الواحد
بقاؤه بطبيعته المطلقة لا بهويته الشخصية فلو تدافع قلت فح لا يصح ان تقع الحركة في مقولة الكم
من حيث التبدل بالتخلخل والتكاثف كما ستسمع عنه آنفا وذلك حيث ان المعتبر فيها بقاء الفرد الشخصي
للمتحرك في افراد ما فيه الحركة وليس الامر كك لانتقالها بانتفاء ما به تعينها من الجسم التعليمي وبهذا وجه آخر لعدم وقوع

التدافع بينهما ثم نقول ان الجواب عن الاشكال الوارد على وقوع الحركة الكمية بان الحركة في كل مقولة يوجب ان يكون هناك فرد سيال متوسط بين المبدا والمنتهى غير قار الاجزاء لوجوده العيني منطبق على الزمان الذي هو عرض التغير والتجدد وذلك الفرد بحيث يحلل الى افراد يكون كل منها بازاء جزء من زمان هو بعض من ذلك الزمان الشخصي وتلك الافراد ايضا زمانية وبحيث ينتزع منه افراد آنية يكون كل منها بازاء آن من آنات الحركة انه وبالجملة ان بين المبدا والمنتهى افرادا متوسطة بين مراتب القوة ومحوضة الفعلية مع كونها من الاجزاء التحليلية والافراد الانتزاعية بالقياس الى تلك الهوية الشخصية المحاذية لتلك الحركة التي وقعت فيها وقد يعبر عنها بالكون الذي لا قرار له وان كان الغالب الاكثر التعبير عن الحركة به قال بهمنيار في التحصيل ان الحركة من الامور التي تحصل بالفعل حصولا قارا مستكملا بل هي كون في الوسط بين المطلع والمقطع بحيث لم يكن قبله ولا يكون بعده فيه ويعرض لهذا الكون امكان فرض حدود بلا نهاية فيها بالقوة لا بالفعل اما في الحركة المكانية فتوجد حدود في المسافة بالقوة تعرضها الموافاة واما في الكيف فتوجد انواع بلا نهاية بالقوة بين الطرفين ومن علمك بما ذكرته تحقق ما لك ان الكون في الوسط ليس يراد به امر حقيقي بل امر شخصي اذ هذا الكون في المكان يكون واحدا متصلا لا جزء له الا بالفرض فكما ان المسافة التي لها اتصال واحد مسافة واحدة لها اجزاء بالقوة فكذلك هذا الكون الذي بين المبتدا والمنتهى وان كان لهذا الكون حدود بالقوة فانه لا يخرج عن ان يكون كونا واحدا والظاهر من هذا جواز وقوع الحركة في الكيفية على ان يكون ما فيه الحركة فردا شخصيا وان انحل الى انواع متباينة ثم ان الحركة القطعية لما كانت موجودة في الاعيان عند المحققين بتاجدي المعلم والذي العيلم طاب ثراهما فيصح ان يكون منطبقا عليها فرد ما فيه الحركة فان قلت ان صاحب التحصيل قال ايضا انه لا وجود للحركة بمعنى القطع الا في النفس قلت مراده من ذلك وجودها القار لا مطلقا وله تاييدات من كتابه الشريك في الشفا واما العلامة الدواني فقد غفل عن هذا وحكم بعدم وجودها في الاعيان عند الحكماء ثم امر بالتدافع بين كلامهم وليس الامر كما علما لا يخفى ونعود الى الراس فنقول انه يجب ان يكون المتحرك في مقولة الكم هو الجسم وان كانت الحصص المتعينة من المقولات الاربع متبدلة متواردة عليه ولكن الفرد المشترك بين افراد





كلها مميز لذلك الجسم متبدلة وذلك على ان يكون المعين هو المشترك بين تلك الافراد التحليلية الجسم التعليمي المنطبق على الحركة القطعية وبين تلك الجسمية الشخصية وبالجملة ان تلك الهوية الشخصية التعليمية والهويات الفرضية التحليلية منها تخصص لذلك المتحرك بحسب ما هو مشترك بينها من حيث هو كذلك فيكون ذلك المتحرك بشخصيته باقيا في كل ذلك الزمان وفي كل من ابعاضه المتخللة الى الازمنة والآنات لوجود ذلك المعين المشترك بين تلك الجسمية الشخصية وبين اجزائها الفرضية التحليلية ولما كان المراد من التعين ههنا هو التميز التام لا التشخص اندفع الاشكال ونظير ذلك بوجه ما بقاء الهيولى بعينها مع تبدل افراد الصورة ومراتبها من الاتصالات والانفصالات عليها وذلك لان نسبة الصورة المطلقة اليها نسبة الفرد المشترك بين اجزاء ما فيه الحركة اي المقدار العيني المنطبق على الحركة الى الجسم المتحرك فيه ونسبة تلك الافراد الشخصية الخارجية المتبدلة المتواردة على الهيولى اليها نسبة الافراد الشخصية الوهمية الانتزاعية الزمانية والآنية التي من مراتب القوة ومحوضة الفعل الى الصورة الشخصية التي هي جزء من المتحرك بعينها فقد اتضح ان المتحرك في مقولة الكم هو الجسم الطبيعي المركب من الهيولى والصورة الجسمية المتعينة بالجسم التعليمي المنطبق على الحركة القطعية فيكون افراد ما فيه الحركة هويات شخصية تحليلية انتزاعية آنية كانت او زمانية ولقائل ان يقول انه لو صح هذا لزم جواز وقوع الحركة في الصورة الجسمية مع انها جوهر وذلك لان الهيولى لما كانت متحصلة بالطبيعة المطلقة للصورة الجسمية فيلزم ان لا تكون خالية عن صورة شخصية ومن الظاهر انه لا يلزم من توسط افراد ما فيه الحركة بين مراتب القوة ومحوضة الفعل ان لا يكون ذلك الفرد الذي لا قرار له متحصلا بالفعل كما عليه الجسم التعليمي المنطبق على الحركة القطعية مع كونها من الامور المعينة للصورة الجسمية الشخصية التي هي جزء من المتحرك وعدم تحصل افرادها الفرضية الانتزاعية الآنية والزمانية لا يقدح في تحصلها بذلك الفرد الشخصي فكذا الامر فيما نحن بصدده وانت تعلم ان الصورة الجسمية غير قابلة للتزيد والانتقاص بجوهرها في ذاتها فلذا قيل ان الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اصغر او اكبر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك



من حيث هو مقدر ومن حيث ان جزءا منه بعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية فاذا توهم وقوع الحركة فيها لكانت في مجاورها من الجسم التعليمي بل انما فيها كون وفساد والحاصل ان كون الجوهر وفساده ليس بحركة بل هو امر يكون دفعة وما يكون فلا يكون بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الجوهر ان كان يقبل الاشتداد والتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد جلب جوهرا آخر وكذا في كل آن نفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويكون بين جوهر وجوهر امكان جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وانما جاز ذلك في السواد حيث كان انواع غير متناهية بالقوة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم ومن ههنا ظهر وجه لدفع شك اورده الشيخ في الشفا بقوله وهذه الحركة اي في مقولة الكم تنسب الى المتحرك بها من الحيوان والنبات من جهة الجزء فان الحيوان والنبات قوامهما من نفس وبدن وهذا النماء انما يعرض اولا للبدن ويعرض له من جهة مقداره لكن في النما بها اشكالا لان هيولى الجسم النامي والمقدار الذي لتلك الهيولى والصورة النكلية والخلقية المحيطة بذلك المقدار والهيولى لتبدلها دائما على ان يظن عدم بقائها في بعض الاوقات فلا يكون النمو والزيادة منسوبا اليها ولو سلم بقاؤها بقاء الذي فانها لا تصير بسببه تنموا اعظم بل الاعظم هو المركب منها ومن الزيادة وهذا المجموع من حيث هو مجموع انما حصل في الآن فلا المادة ثابتة ولا الزيادة ولا المجموع المركب منها واما المقدار الموجود في المادة فحكمه حكمها وكذا الصورة النكلية والخلقية لانها لعدم بقاء المادة غير صالحة لان تكون الحركة منسوبة اليها انتهى وشرحه المحصل انظر يشير بذلك الى ان مقولة الجدة انما يبحث ما يعلم انه ليس لها حقيقة محصلة جنسية اذ النسبة بالقياس الى عامة ما ينسب اليها بانها انواعها وانما اذا حققته بالنسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليها فيخرج انها جنس متوالي بالقياس الى انواع محصلة ولذلك قال الرئيس في قاطيغورياس الشفا اولا واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا احد الامور التي تجعل كالانواع لها الا ان





بل يقال عليها باشتراك الاسم او تشابه وكما يقال الشيء من الشيء والشيء على الشيء والشيء مع الشيء ولا اعلم شيئا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات لا توجب مثله في هذه المذكورة وتشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك من كتبهم هذا كلامه ثم انه قال من بعد ذلك بهذه العبارة ثم ان زيف بعضها من ان يكون انواعا وجعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس الى بعضها دون بعض وجعل الاشتراك في اسمها بالقياس الى الجملة او الآخرين وعنى به انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه فتمكن كالتسلح والتنعل والتزين والتقمص ولكن منه جزئي ومنه كلي ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه انتهى قوله وهذه دقيقة قد افادها الذي عن جوهره نور الله تعالى مضجعه وان جمهور المتاخرين عنها لغافلون وعلى هذا ظهر سر ما قاله بهمنيار في التحصيل واما مقولة الجدة فقد امتنع من ان يعد في جملة المقولات وهذه المقولة كالتسلح والتزين والتنعل فمنه ذاتي طبيعي كحال الانسان الى عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه ومقولة الجدة يعبر عنها بانها مقولة له ومقولة الملك وقد يكون ذاتيا وعرضيا ومثال الذاتي والطبيعي ايضا كما يقال ان القوة البصرية هي خادمة للوهم والخيال وان القوة الوهمية هي رئيسة القوى وسائر القوى البدنية مرؤوسة لها وكذلك حال جميع القوى البدنية بالقياس الى النفس بانها لها ومتصلة بها اتصال هذه المقولة لا اتصال جسم بجسم ثم لا يخفى عليك بما حققته آنفا بطلان وقوع الحركة فيها فتذكر ثم ان منه كلي ومنه جزئي كالتختم والتلبس وكالتلبس بلباس الخز والتختم بخاتم الفضة منه انه هيئة تعرض الجسم اوله هنا كلبس الثوب المشتمل على البدن تمت الاصابة اول هو الجلد ما لم يدبغ والجمع اهب تمت لن تستطيع ذكر اوله هذا عبارة المعلم الاول في التعليم وحاصل ذلك هو انه لا يتحقق امر في الخارج يكون مناسبا خارجيا الا وان يكون داخلا تحت المقولات والمشهور عند المتاخرين هو ان حصر المقولات استقرائي واعلم ان كل ممكن اذا لوحظ باعتبار ذاته فلا بد ان يكون داخلا اما تحت طبيعة متنوعة او تحت طبيعة ناعتية على ما دريت سابقا وايضا مرفوض التنوع ان يكون ممكنا في الممكنات يكون التشخص عين ذاته لان هيئة التشخص في خواص الواجب جل سلطانه كما ان عينية الوجود في خواص الواجب عظم شانه بعدم الفرق

بينها مكانات وجود الممكن زائد على ذاته بمعنى ان نساق في ثبوت الوجود الممكن الى منهاج تعليلية وكذلك
ثبوت التشخص للممكن نساق الى حيثية تعليلية اذا علمت تلك المقدمات فنقول اذا لم يكن التشخص نفس
ذاته الممكن بل يكون ثبوته لذات الممكن مفتاقا الى تعليلية يكون التشخص عرضا لذات الممكن
كالوجود له وخارجا عن ذاته واذا قطع النظر عن التشخص فلم يبق الا المهية الكلية فلو بين ان يكون
لكلى يمكن متحصل غير اعتبارى كلى طبيعى الذى معه اما طبيعة متعوتية او طبيعة ناعتية فان
كانت متعوتية يكون جوهرا وان كانت ناعتية يكون جوهرا عرضا وبما حققنا استبان
انه لا يسوغ ان يكون امر ممكن موجودا في الخارج ولا يكون له مهية كلية على ما توهم بعض مله وان
انية المهية المناصلة اوله هو امر الجنس والنوع ثانيه وكالعرض مطلقا اوله قال صدر المعلم قدس الله
روحه سواء كان من ثوانى المعقولات كالجنس والنوع اولا كالابيض والاسود قال الشيخ اتباع
الرواقيين في كتاب المطارحات ان من المعقولات اولا مفهوم الانسانية والفرسية وثوانى
المعقولات كالكلية والجزئية والنوعية والموضوعية ونحوها وموضوع المنطق المعقولات
الثوانى من حيث هي صالحة للتادى الى مطلوب ما او غير صالحة وان شئت قلت موضوع التصور
التصور والتصديق من حيث انهما صالحان لحيثية نتادى بها الى التصور او تصديق مجهول او لا تتادى
وان اردت اخذت من هذا رسالة فقلت ان المنطق صناعة نظرية باحثة عن التصور والتصديق
وعينان لها من حيث هما كذا وكذا او باحثة عن المعقولات الثوانى من حيث هي كيت وكيت
على ما قلناه انتهى بالفاظه الشريف ومقالته المنيف قال الشيخ اما الجنس الطبيعى فهو الحيوان
بما هو حيوان الذى يصلح ان يجعل المعقول منه النسبة التى للجنسية فانه اذا حصل في الذهن
معقولا صلح ان يعقل والجنسية ولا يصلح لما نزهن متصورا من زيد هذا ولا للمتصور من الانسان
فكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الاعيان تفارق بهذا العارض طبيعة الانسانية
وطبيعة زيد فلئن قلت اذا اعتبرتم العارض في الكلى الطبيعى لم يتم فرق بينه وبين العقلى
فنقول اعتبار القيد مع شئ يحتمل وجهين احدهما من حيث عروضه له وثانيهما جزئيته منه
والاول معتبر في الكلى الطبيعى والثانى في الكلى العقلى وبالجملة ان هذا العارض معتبر في العقلى والطبيعى
على وجهين والتحقيق يقتضى انه اذا قلنا الحيوان كلى ان يكون هناك اربعة مفهومات الطبيعة الحيوان





من حيث هي هي ومفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان من حيث تقرر الكلية والمجموع
المركب منها والحيوان من حيث هو قيل لانه من حيث هو انه قابل المعروض هو مع شرط آخر
وهو اعتبار لا بشرط والحاصل ان هذا الاعتبار معتبر في معروض الكلية المنطقية فيلزم ان
يكون الوجود الذهنى داخلا في معروضها كاعلام المعقولات الثانية المنطقية وهى على
خلاف ما علم المعقولات الثانية الالهية وذلك حيث ان الوجود الذهنى ظرف عروضها
لها لا جزء معروضها بما يكون معروضها المهيات من حيث هي هي وان كان ذلك في الذهن
فقد اتضح ان الكلية والجزئية من عوارض الوجود الذهنى ومن لواحقه الخاصة فلا يصح ان
يكون من عوارض الاسباب بما هي اسباب واما الوجوب والامكان فانهما من عوارض المهية
بما هي هي وان كان ذلك في الذهن فيكون من ثوانى المعقولات الالهية كالوجود المطلق
مثله فلا يصح ان يكونا من عوارض الاسباب بما هي اسباب ومن لواحقها الخاصة بها ثم ان
الظاهر من مبرا الشيخ في الهيات الشفا ان يكون معروض الكلية والجزئية هو المهية من حيث هي كان
معروض الوجود الذهنى تلك بعينها وان كان ظرف عروضها هو الذهن ماكر وكنوع لبس هو
في جنس ان صح وكذا الشخص ماكر وكنوع كالنقطة وكذا اى ان صح تشخص المجهول الاكبر في كل
شخص فقلنه على معان ثلثة احدها الخ هذا هو الحق الصرف وان كان المتاخرون عنه ادعاهم
والعجب من الشارح المحقق له شارات لم يتصدى لها مع انها مذكورة في كلام ارباب هذه
الصناعة ويتفرع عليها كثير من الشبهات الآتية في مبحث الهيلى والصورة وفي مبحث العقل و
النفس واتصالها بالعقل وتاثيرها فيها واعدامها فوجد فيها جهتا الفعل والانفعال حتى
ان بهمنيار قد سال الشيخ عن الشبهة الواردة في انفعال العقل الفعال وقد اجاب منه
بالفرق بين مراتب الانفعال حيث اشار الى السؤال والجواب بانه هل يخلو العقل الفعال
من ان ينفعل عن ذاته حتى يدرك المعقولات فيكون من يفعل ينفعل ثم قال ان
الانفعال يقال على وجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجه اخص من ذلك شئ



ان يكون خروجا زمانيا ومثل ان يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك
شرائط في انه خروج تام من قوة الى فعل وحيث لا يوجد معنى ما بالقوة فلا وجه للانفعال
بوجه ولو كانت نفوسنا متصورة للمعقولات لا على سبيل استيناف تصور بعد عدم بل
كانت فيها انها منفطرة عليها انها الآن ايضا يبقى عنها اسم على سبيل المعنى الخاص دون
العام هذا قوله ثم ان ما وقع عنه مثل ان يكون خروجا زمانيا يشير به الى ما وقع غرض في
المعنى من القسم الاول اى الكيفية الاستعدادية لانها للموجودات الزمانية ثم ان فيما اختاره
الشيخ مثل ان يكون بدلا عن قوله على ان يكون نوع اشعار بان المراد بالقوة الامكان
التى تعبر عنها تارة بمعنى ما بالقوة على سبيل الاضافة لا التوصيف وهو ما يشمل جميع
المعلولات من العاليات والسافلات المعبر عنه بالهلاك في قوله تعالى كل شئ هالك
الا وجهه ثم اشار بعدى الى المعنى الثانى بقوله وثانيها الانفعال والتاثر ولما كان جاريا
في المفارقات والماديات وان كان ذلك باعتبارين تاثرها عن شئ وتاثيرها في
شئ نبه على فساده بقوله وهما ليسا يستوجبان واما القوة بمعنى الانفعال والاستعداد
لا يصح ان يكون القابل بجنسه فاعله وهذا هو المشهور عند الجمهور والمتاخرون قد
اشتبه عليهم الامر ثم ان الانفعال لما استلزم المادة ولكن سواء كانت في القابل نفسه
اما تتعلق هويته من البدن كالنفس واما العقل الصرف فلبرائته عن المادة من كل جهة
لا يصح ان يكون قابلا للانفعال بهذا المعنى وبالجملة ان ما يجب الانفعال يلزم ان
يكون ذا مادة سواء كان ذلك نفسا او جسما وان كان ذلك في الاول ما يتعلق به وفي
الثانى نفسه ماكر لزوم تلك الصفة لذاته اوله تبين من ذلك ان تكثر الذاتين
المتباينين انما استلزم اذا كان الصفة مسلوبة الدوام فلو كانت الدوام صحيحة
كزوجية الاربعة فهو مستلزم لتعدد الذات وبالجملة البرهان انما يجرى في صورة
كون القبول والفعل متغايرين ويكون احدهما منفكا عن الآخر كما في صورة كون الفعل
متاخرا عن استعداد القبول زمانا مثل حلاوة العنب بعد ما كان حامضا والا في مثل





انفعال الجسم الواحد المتصل الى جسمين بعد ما كان الاتصال اوله لا يجوز في هذا القسم في القوة والفعل الابد من
تكثر الذات واما اذا كان القبول والفعل مسلوب التغاير فلا استلزام لتعدد الذات بل يكفى
التعدد الاعتبارى فقط كما في زوجية الاربعة فان الاربعة من حيث ملاحظة اقتضائها الزوجية
معها فاعلة وبدون تلك الملاحظة قابلة ماكر في جوهر الذات اوله اى التركيب في جوهر الذات
اما تركيبا ذهنيا او خارجيا فانه لا يلزم شئ منهما بالقياس الى لوازمها فانه يكفى ملاحظة الاقتضاء
الذى يكون خارجا عن المهية ثانيه فاذن القبول اوله هو الحصول فيكون في حد الخ ولا يحيل بعد
ماكر جائزة الفعل اوله فان حصول الشئ ما لم يجب لم يوجد ماكر لم يكن يمتنع ان يكون البسيط الحق الهوى
الذات اوله من الذاتيات عن الاحد هنا هو سلب كون الوجود زائدا على ذاته وحقيقة الحقيقة المحضة البحتة
لان كل ما يكون حقيقة مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره فلا يكون هويته مهية لنفسها فلا يكون
هو هو لذاته لكن المبدا الاول هو هو لذاته فاذن وجوده نفس مهيته وشيخ حقيقته وقد يعبر عن هذا
المعنى بالصمدية وبناسبه ما في اللغة من ان معناه ما لا جوف له وهو معنى سلبى ايماء الى نفى المهية
فان كل ما له مهية فله جوف وهو تلك المهية وما لا بطن له وهو موجود بذاته بل وجوده ذاته في
وهو غير هو وهذا المعنى يناسب سياق عبارته ههنا ثم ان جدى المعلم نور الله روحه الاحدى
ما يشمل الصمدية والاحدية بمعنى انه تعالى مجرد لا يقبل القسمة الى الاجزاء وقد يعبر عنه بالاحدية ويعبر عن عدم
قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالعدد بالواحدية قال المعلم الثانى ابو نصر الفارابى في الفصوص وجوب الوجود
لا يقبل القسمة الى اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود
فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهى اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود هذا
كلامه وشرحه وتوضيحه على نحو الطبيعى تفسير قوله جل سلطانه احد بقوله احد بالغ في الوحدة و
المبالغة التامة من جميع الوجوه لا تتحقق الا اذا كانت الوحدة بحيث لا يمكن ان يكون اشد ولا اكمل منها
فان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك والذى لا ينقسم بوجه اصلا اولى بالواحدية فانقسم بالجنس
بالقوة اولى من الواحد بالفعل وله واحد بالفعل وله وحدة جامعة بل وحدتها سبب من الاسباب التى هي
مبدا واذا ثبت ان الوحدة قابلة للاشد والاضعف وان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك والاكمل

الواحد هو الذي لا يمكن ان يكون شي آخر اقوى منه في الوحدة والا لما يكن في غاية المبالغة في الوحدة
فلا يكون احد مطلقا بل يكون احدا بالقياس الى شي دون شي فقوله تعالى احد دال على كونه واحدا من
جميع الوجوه ولانه لا كثرة هناك اصلا لا كثرة معنوية اعني كثرة المقومات من الاجناس والفصول او
كثرة الاجزاء العقلية كالصورة والمادة في الجسم او كثرة حسية بالقوة وبالفعل كما في الجسم وذلك يتضمن
ايضا لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والاعراض والابعاض والاعضاء والاشكال
والالوان وسائر وجوه التثنية التي تثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة اللايقة بكرم وجهه عز جلاله
ويقال جوى المعلم قدس الله سره القدوسي في المتن على منهاج المماشاة مع القائلين بان علم
الواجب تعالى بارتسام صور الاشياء فيه مجوكرا(؟) عما يقول المبطلون كما قال خاتم المحصلين نور الله
لطيفه في شرحه للاشارات ان الشيخ قايل بالعلم الحصولي في علم الواجب عظم شانه مع كونه تعالى
احدي الذات ولا يقدح العلم الحصولي في كونه احدي الذات لان مثل هذه القابلية والفاعلية
لا يوجب التكثر في الذات وقوله عنه اي نسبة فاعلية وقوله فيه نسبة قابلية واعلم ان
مراد جدي الفاخر نور الله تعالى مرقده في ان العلم مطلقا كال للوجود المطلق فلو كان الوجود
المطلق علمه تعالى حصوليا انطباعيا استلزم الكمالية مع تاخره عن مرتبة ذاته على تقدير قدمه
ويشكل مع تاخره عن ذاته يجب وعاء الدهر والواقع على تقدير حدوثه على ما سلكنا على الذي
درجته وزاد في هذا القبس فتوجه من الدلايل والبراهين على حدوث ما سواه وما ذكره في
القبسات بنزل الشريف ونطقه اللطيف قبيل برهانه ما نحن سلكنا في التقويمات والتقديسات
من مسالك عميقة بعيدة ودرجاه على كونه كمالا للوجود المطلق لجدير بنا لو ذكرنا ما قال رحمه الله تعالى
تقويم وتنكيك لا يسوغ في دين البرهان وشريعة العرفان ان نحسبان للاشياء صورا متقررة
في ذاته وان لذاته علما ما صوريا انطباعيا تعالى عن ذلك وقد سمعت فيما سلفناه علمناك ان الصقع
القدوسي والاقليم الوجوبي والعالم الربوبي معدن محوضة التمام المطلق من كل وجه وينبوع حقيقة
الوجود على الاطلاق من كل جهة وانه لا سبيل لما وراء الاصالة الحقة الى ذلك العلم الحق اصلا وانه
لا يصح في ذاته سبحانه ما لا يصح اضافته به وانتزاعه من ذاته بتة والصور العلمية في العلوم لا





لا يصح اتصاف الذات القائمة بها من حيث هي لها صور علمية ومن سبيل آخر ثان اما بنجوهر لك في تعلقاتنا عليك من
غير وجه واحد ان الله سبحانه يعلم الاشيا بتفصيلها وتفصيلها قاطبة عند وجودها بالعلم الشهودي
الحضوري ولا يعزب عنه شي من خلقه من جهة الحضور لديه والمثول بين يديه فاذا كان له بشي ما علم صوري
حصولي وبشي صورة حاصلة في ذاته سبحانه كان يكون يعلم ذلك الشي عند وجوده علمين علما صوريا
وعلما حضوريا معا ضرورة ان علم الصوري به من قبل وجوده لا يسوغ ان يزول عنه سبحانه عند دخوله
في الوجود البتة ومن المستبينات سبيلها ان شيئا بعينه يمتنع ان يكون معلوما للعالم بعينه بالصورة
وبالحضور ولا سيما معا في حالة واحدة اذ المعلوم بالعلم الصوري ما لا يكون هو المعلوم بالحقيقة و
بالقصد الاول بل انما يكون المعلوم بالحقيقة وبالقصد الاول صورته العلمية لا غير والمعلوم بالعلم
الحضوري ما هو بهويته في ذاته المعلوم بالحقيقة وايضا من سبيل آخر ثالث اما تلك الصور متقومات
ذاته سبحانه فيكون تقومه سبحانه بالاشيا واما هي عارضة لذاته فيكون تعرضها ذاته بعد مرتبة الذات
ان يعقل فكان لا يكون في مرتبة ذاته عالم الذات بالاشيا ولا واجب الذات من كل جهة بذاته اذ
هي امور وراء نفس ذاته وهي التي بها تنكشف الاشيا لذاته فكان يكون لولا امور من وراء ذاته
لم يكن هو بحال هو كان ذاته فيكون لما وراء ذاته تاثير في تحصل هو تجبه واستكمال ذاته تعالى مجده عن
عن ذلك كله وايضا من سبيل آخر رابع اذ على هذا التخمين يكون مناط علمه سبحانه بانفيض من ذاته تعرف
الصور في ذاته من تعقلها ان الاشيا عنه منكشفة غير مجهولة بل مسبوقة بعلم سابق اما مسبوقة
بالذات في لحاظ فقط او عين قيمة تخلفية في من الوجود ايضا ثم لا يصح ان يكون لتلك الصور صور
اخرى متقررة في الذات حتى يتادى الامر الى لا نهاية ولا يصح في شي من المراتب اللا متناهية معلوم
بالذات وبالحقيقة فاذن اذا وقع اللحاظ تجاه الصور لزم ان يكون فيضان الصور عن
نفس الذات اياها مسبوقة بالذات فكان نفيض تلك الصور عن الذات مجهولة غير منكشفة ويكون
نفس الذات مبدا اقتضائها لا عن علم كما الامر في الطبائع العديمة الادراك في صدورها وانهائها
الى لوازمها وايضا من سبيل آخر خامس على هذا التخمين ان الاشيا قبل وجودها في الاعيان انما
انما هي معلومة بتلك الصور فاذن كان يكون الاشيا بهوياتها العينية غير معلومة لها بالحقيقة بل



بالعرض اذ تلك شاكلة العلم الانطباعي وقد كنت استيقنت باثباته باذن الله سبحانه من البراهين ان
الله سبحانه هو الجاعل التام لنظام جملة الموجودات على الترتيب الاتم في الازل الى اقصى الوجود و
الله سبحانه يعلم ذاته اتم العلوم وان العلم التام بالجاعل التام لا ينسلخ عن العلم التام بهوية لوازمه
وذوات مجعولاته علما بالذات بانفسها بالحقيقة وايضا من سبيل آخر سادس على هذا التخمين يكون
الجاعل الواجب بالذات محلا لمجعولاته الجائزة والوجود الحق المحض موضوعا للذات للهويات الباطلة
والهويات الهالكة ويكون المتكثرات منطبعة في الاحد الحق من كل جهة وكانك بالاصول التي قد استقرت
بالامر وتكون التي من احالة ذلك كله وبالجملة الضوابط المسلفة تضمن لك ابطال ذلك التوالي
اللوازم وما شابهها انتهى والحاصل ان العلم لما كان كمالا للوجود المطلق فلو صح ان يكون علمه
حصوليا مناطا للانكشاف الحصولي ومعيارا له وتنبي هذا البراهين عليه بجلوه فاذا لم يكن علما كما
بل علما كماليا هو ذاته الحقة من كل جهة ويكون ما عداه معصوما للانكشاف لا مناطا له سواء كان صورا
علمية او ذوات عينية ولعل القائلين به يقولون ذلك وفيهم الكثرة ويستفادها اليه في مرتبة واحدة
انما اذا كانت لا على ترتيب وتقدم وتاخر في ذاته كما يظهر من الاشارات وكون ذاته محل صفة الممكن
حكم في الشفاء بانك لا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافتها ممكنة الوجود لحلق زيد مثلا واما
اذا كان العلم كمالا للوجود المطلق على ما حكم به جدي العزوة حيثما اتى بالبراهين المعطاة فما اورده
من البراهين فهي منتجة عن هذه المباحث والمناقشات وبالجملة ان سرادقات مجده العزيز متعالية
عن ان يكون علمه بالاشيا حصوليا بل علمه بذاته الحقة وهويته المطلقة كما سلك بذلك والدي
الماجد العلم رفع الله تعالى قدره قال انا اذ قلنا ان الباري ثم هو العلم المحض وهو الحق المحض
وهو الخير والوجود والقدرة والخير والحق لا ان هناك قوى متباينة بهذه الاسامي وهو مبدع فقط
لا انه ابدع من شي او لان شيا كان معه انتهى مقاله وهو حسن بين في المطلوب بينا قوله هو
العلم المحض ثم قال فالمعلول الاول هو العقل والمعلول الثاني بتوسط العقل والمعلول الثالث
بتوسطها النفس وهذه بسايط ومبسوطات وما بعدها مركبات قوله بسايط اي في نفسها وفي
ذاتها ومبسوطات اي منفصلة ومنكشفات بحسب انفصالها وتكثرها الى ان يقضي جميعها من





العقول وان كان ذكرها هنا على الاجمال حيث عبر عنها بالعقل الخ واستبان من مقاله الى مراتب العلم
التفصيلي ولذا قال بعد ذكر ما سبق لها صور العقل الاول في العقل ما عنده من الصور المعقولة
الروحانية وصور العقل في النفس ما استفاد من العقل وصورة النفس الكلية في الطبيعة الكلية
ما استفادت من العقل انتهى كلامه قوله صورة النفس الكلية اي النفوس المجردة المتعلقة بجميع
الاجرام الفلكية ان الطبيعة الكلية الصور النوعية والقابلة بجاوجاسدات الواجب تعالى يعلم من ذاته
جميع الموجودات الكاينة لانه سبب الاسباب فعلم من ذاته جميع الموجودات والمصنوعات لانه
اسباب الموجودات من العقول والنفوس والافلاك والكواكب وخواصها وحركاتها واوضاعها
التابعة للحركات ولزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث التابعة للاوضاع والحركات دفعة
واحدة اذ ليس مناط وضوح المعلولات وظهورها في علم العقل الحق بجميع الاشيا والمصنوعات
من كل جهة ظهور سنخ ذاته واصل حقيقته المحضة البحتة الفيض منه بسنخ مرتبة ذاته مفيض
كل ذوات ومجعول وجميع كمال وجود ووجود وظاهرها ها طبق ارباب العصمة صلوات الله
عليهم ناصه على ان نفيا ما عليه خاتم المحصلين وبعض من اثبات علم الله سبحانه الاجمالي والتفصيلي على
اقسام اربعة بل الصواب انها سايرات في معلولاته والفرق بينها واضح كما سنوضح ان شاء الله
العزيز فلنشتغل بما اما عندك من المنقحات اولا الغرض من هذا التنقيح اقامة البرهان
على ان الامكان علة تامة للاستغناء عن العلة وفائدة تقييد العلة بالتامة هي الاشارة
الى بطلان القول بان الامكان لا يكون كافيا في الافتقار الى العلة بل لا بد من الحدوث اما
شرطا او شطرا ثانيا ان وجود الفعلية اولا اي ضرورة الفعلية والوجوب والاصوب
تعبير الوجوب بالضرورة ليحصل التناسب التام بين هذا وبين قول الشريف فاذن
لا ضرورة طرفي الفعلية واللافعلية للذات والاوضح سبيله والاقوى دليله ان تعلم انما
عندك في المنقحات ان ضرورة الفعلية او ضرورة اللافعلية بالنظر الى الذات علة تامة للاستغناء
عن العلة فالاستغنا به عن العلة معلوم الضرورة ولا شك في ان سلب الاستغناء الذي
هو عين الافتقار او لازم الاحتياج معلوم لعدم ما هو علة الاستغناء لان عدم العلة مستند المعلول

العدم الضرورة اى سلب الضرورة وسلب الضرورة رجع الى المعنى الاول فيكون الامكان علة
تامة للافتقار الى العلة هو المط وقال الشيخ فى شفائه بعد قوله ان للمعلول فى نفسه ان يكون
ليس وله عن علته ان يكون أيس اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن
بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى
بما حاصله ان حقيقة الامكان لما كان سلبا بسيطا ثابتا للذات بما هى غير مقتضية لضرورة
شئ من الطرفين لا بما هى مقتضية لذلك السلب بل بما هى غير مقتضية لتلك الضرورة والفرق بين
عدم اقتضاء الضرورة وبين اقتضاء اللاضرورة من المشتبهات فلا يلزم من ذلك ان يكون
للمنفى الصرف اقتضاء كما لا يخفى فقد استبان انه لا يلزم من ان يكون للمعلول فى نفسه العدم
الذى يقابل الوجود ليتوجه ايهام الاشكال ولا اعضال بان المعلول ليس له ان يكون
معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم
الى العلة حسبما سلكه بعض الاجلة زعما منه ان الليس الواقع فى عبارة رئيسه هو العدم
المقابل للوجود وليس الامر كذلك بل الحق انه عبارة عن الامكان حيث ان حقيقته سلب
ضرورة الطرفين فيكون سلبا مطلقا فلا يلزم منه ان يكون للمعلول فى نفسه ان يكون
ليسا مقابلا للايس وان كان بحسب الظاهر انه يحمل كل منهما مقابلا للآخر فهو لا من
ذلك والمسبوقية بالذات هى الحدوث الذاتى لا المسبوقية بالعدم كما ظنه الشارح الفاضل
فى شرحه للاشارات وغيره من المتاخرين ثم حققوا الامر على نمط آخر وهو ان حقيقته
عبارة عن مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الذات له والمقابلة من غير لزوم شئ من الاشكال
وانت تعلم ان المعنى من اللا استحقاقية الذاتية لشئ منهما انما يتوقعا للمهية الممكنة بحسب نفسها
على سبيل العدول او الموجبة لا السالبة المحصلة فانه من الامور المستحيلة حيث انه لا يثبت
شئ من العوارض للمهية بحسب نفسها والا لما كانت المهية من حيث هى من حيث هى ولما صدقها
عليها على سبيل السلب البسيط فانه يرجع بالحقيقة الى ما اشار رحمه الله الفاخر فى حل كلام
شريكه اذا حصلته كما هو والا لرجع الى ما لا محصل له قال فان انتفاءها هو العلة





اقول وذلك لان عدم العلة التامة للشئ علة تامة لعدمه ولما كان الوجوب والامتناع علتين
مستقلتين للوجود والعدم كان الامكان الذى حقيقته سلب ضرورتهما علة للحاجة
الى الجاعل فيهما فان قلت انهما لما كانا علتين للاستغناء وجودا وعدما عن العلة مطلقا
يلزم ان يكون الامكان علة للحاجة اليها واما كون ذلك هو الفاعل لخصوصه فلا قلت ان
العلة بالحقيقة هو الفاعل واما غيره من العلل فانما يرجع الى كونها من شرائط تاثيره وايضا
ان الامكان وان كان علة للحاجة الى العلة مطلقا لكن البرهان دال على انه لا يمتنع ان
يكون ذلك الا الفاعل لوجوده فى الصادر الاول مع انتفاء غير الفاعل فيه قطعا والا لم
يكن صادرا اولا وكان الامكان على غير علة مستقلة فليتدبر فيه والحاصل ان الامكان
علة لها علة للحاجة الى الفاعل بما هو امكان واما افتقاره الى غيره من العلل فانما هو من حيث
كونه ماديا او كونه غير صادر اول ثم ان الممكن بما هو هو نفى صرف فلو اتصف بما هو هو
بالاولوية الذاتية لكان شيئا بحسبها فيكون موجودا قبل وجوده هف وقد اشار الشيخ بكيه
فى الشفا بما حاصله ان مهية الممكن وان كانت كافية فى كونه موجودا كان واجبا موجودا بذاتها
وان لم يكن احتاج الى غيره من العلة وبعبارة اخرى ان الممكن اذا لم يكن ذاته كافية فى وجودها
عن ان يعدم تارة ويوجد اخرى فيكون هناك ترجح بلا مرجح فتعين من ذلك كونه موجودا
دائما بذاته والقول بلزوم وجوب وجوده بتلك الاولوية الذاتية لو لم يحتج الى انتفاء علة ما يجب
لا يقابله من العدم فلا يلزم وجوبه الذاتى مدفوع بلزوم ان لا يكون تلك الاولوية كافية فى
وجوده وبالجملة ان الممكن بما هو ممكن اذا اخذ بذاته لم يكن موجودا بل انما يكون كذلك من تلقاء
امر خارج فلو وجد باله الاولوية من ذاته لكان موجودا دائما بذاته فلا يكون ممكنا ما فرض
ممكنا هف ثم ان هذا الوجه انما يبطل كون الاولوية الذاتية كافية فى وجوده واما الاولوية
على بطلانها مطلقا سواء كان ذلك كافيا فى وجوده او لم يكن فبان الممكن بالنظر الى الاولوية
الذاتية جاز عدمه فاذا انعدم لزم رجحان المرجوح ويمكن المناقشة عليه بجواز عدمه نظرا
الى ذاته مع قطع النظر عن اخذه بشرط الاولوية فلا يلزم من ذلك رجحان المرجوح واذا اخذ بحسبها



امتنع عدمه بحسبها فلا يلزم من ذلك وجوبه الذاتى اللهم الا ان يقال انه اذا امتنع عدمه باعتبار
تلك الاولوية فرجع تلك الاولوية الى الوجوب وذلك لان فى فرض عدمه معها تارة ووجوده
اخرى ترجح من غير مرجح وايضا اذا وجدت علة مرجحة لما يقابلها فيلزم اجتماع اولويتي كل من
المتقابلين على الآخر نظرا الى الحيثية التعليلية فى ذات واحدة الا ان يقال ان الاولوية الذاتية
لوجود الشئ يتوقف على انتفاء علة ما يقابلها من العدم ثم ان الامكان لما كان عبارة عن سلب ضرورة
الطرفين لا على معنى انه مقتضيا الممكن فى ذاته بل بمعنى انه لا يقتضى ضرورتها فيصدق ذلك السلب عليه
بحسبه ومن الظاهر انه فرق بين صدقه عليه باقتضاء ضرورة شئ من الطرفين وفرضنا انه فيه ما ينتج
من اجتماع المتقابلين فيه على تقدير انتفاء الاولوية الذاتية ايضا وذلك لان الممكن لما كان لذاته
مقتضيا للعدم ضرورة شئ من الطرفين وبعلته يكون احدهما فيه ضروريا فيلزم اجتماع الضرورة و
اللاضرورة فى محل واحد ولو بحسب حيثيتين تعليليتين ووجه الدفع ظاهر وبعد التنبه واللتيا ظهر بطلانها
بقوله اقول فى اثبات هذا المطلب ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف المقابل
للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه
يستلزم وجوب الطرف الراجح المعروف فى الطبقات فتدبر هنا كلام وانت تعلم انه ان اريد
بامتناع وقوع الطرف المرجوح وامتناعه بما هو مرجوح فهو مسلم من غير ان يلزم منه امتناعه نظرا الى
ذاته والسند ظاهر ويمكن ان يقال فى دفعه ان الممكن اذا كان ذا اولوية ذاتية لوجوده بذاته
مقتضيا لمرجوحية ما يقابله ضرورة ان المتضايفين يستندان الى علة واحدة كما لا يخفى والبنوة
بالقياس الى الولادة فاذا افرضنا فنقول انه مرجوحية ذلك المقابل لما استندت الى ذاته يكون
لا محة ممتنعة نظرا اليها فيلزم وجوب ما يقابلها هف وان منهما متغايرين احدهما ابطال الاولوية
الذاتية للممكن نظرا الى شئ من طرفيه مع عدم كفايتها له وثانيهما ابطال كفايتها فى اقتضائها
لشئ منها ثم ان هذا العلامة ان سلك بهذا المسلك فى ابطال الاولوية على التقدير الاول فيتوجه ان
مرجوحية الطرف المقابل انما كانت اذا لم يكن له سبب من خارج فيكون لعدمه مدخل فيه فما انتهى
الاولوية الى الوجوب هف وان سلك بذلك ابطال الاولوية على التقدير الثانى فيتوجه انه ماخوذ من كلام



الرئيس كما قلنا ولكن هذا الوجوب المطلق بدلا من الوجوب بالذات وهل هذا الا استحالة
اخرى وانى بعون الله سبحانه لست مقلدا لموصوفات الاهواء ولا مقتفيا لحبالات التغليط
الفضيح لبعض الاجلة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وغاية ما يمكن ان يقال من قبله انه
اخذ الوجوب المطلق لانه لا يلزم من ذلك كون الممكن واجبا بالذات بل انما يلزم الوجوب المطلق
وهو ينافى الاولوية الذاتية ايضا لان المعتبر فيها عدم انتهائها الى حد الوجوب هف ومن الظاهر
انه سخيف جدا لكونه من قبيل الترقى من الاعلى الى الادنى وهذا كما ترى لما علمت ان الوجود
اذا اقتضته ذات ما ولو كان باعتبار الاولوية يكون ذلك وجوبا بالذات اللهم الا ان
يقال ان ذلك انما يلزم اذا اقتضته الذات بما هى هى لا باعتبار الاولوية وانت تعلم ان
الاولوية لما كانت مقتضاة لتلك الذات فيكون الوجود الذى لها باعتبارها على سبيل
الوجوب فليتدبر قال ولاحظ للحدوث اقول هو ظاهر لما عليه المتكلمون من كون
الحدوث شرطا او شطرا او علة للحاجة الى الجاعل قال وذلك اذا فرضت الذات الجائزة
اقول لفظ ذلك اشارة الى عدم المفارقة عن تسويغ خروج الممكن من القوة الى الفعل بلزوم
منتقض والحاصل ان من قال بان علة الافتقار الحدوث او الامكان بشرط الحدوث يلزم
عليهم القول بتسويغ ان يوجد الممكن بلا علة بيان اللزوم هو انه اذا كان الممكن قديما
يلزم ان يوجد بلا علة لان الحدوث اما علة تامة للاحتياج او الامكان بشرط الحدوث يكون
علة وكلا التقديرين لا يتحقق الحدوث فى الممكن القديم فلا يتحقق الاحتياج فيلزم وجود
الممكن القديم بلا علة وهذا الفساد راجع على المتكلمين القائلين بان الصفات الكمالية فى
الواجب زائدة على ذاته تعالى وقديمة وكذا يلزم التقرير المذكور فى صورة بقاء المعلول لان
الحدوث هو اول الوجود فى الزمان الاول واما الوجود الثانى فى الزمان فليس حادثا بل يكون
باقيا فيلزم تحققه بلا علة لان الحدوث علة الاحتياج ولم يتحقق الحدوث فلم يتحقق الاحتياج
فان قيل من قال بان الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا علة للاحتياج الى العلة يجوز ان
يكون مراده فى الحدوث المعنى المقابل للازلى فيكون كل ما هو غير ازلى حادثا فيصدق على الموجود

الزمان انتفا انه حادث قلت اذا كان معنى الحدوث هذا يلزم ان يكون الوجود في الزمان انتفى
محتاجا الى العلة وهو باطل لان العدمات الازلية للحوادث عدمات ممكنة ولهذا جاز
زوالها فلو كانت واجبة لما جاز رفعها كعدم الممتنعات فيلزم عليهم القول بان الممكن بعد علة
فظهر ان علة الاحتياج الى العلة هو الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا والعلم انه
قد يستدل على عدم كون حقيقته هو التساوي وان كان ذلك مقتضى للذات فلو يجيء ان يمتنع
شيء من طرفيه بعلة خارجة والا يستلزم تخلف ما بالذات عنها بحسب ما بالغير وانه
مستحيل بالضرورة وقد عرفت انه لا منافاة بين تساويهما نظرا الى ذاته ولا تساويهما
منتسبا الى نفس الواقع وبالجملة ان الواقع اوسع من تلك المرتبة النفس الامرية وعلم الشيء
بحسب مرتبة كالتساوي لا ينافي وقوعه في الواقع فاذا وجد المعلول بالاستناد الى
الفاعل باعتبار اقتضائه اياه لا يستلزم ان يكون طرفاه متساويين نظرا الى ذاته ومن
هنا قد استبان انه لا يلزم منه كونهما متمايزين باعتبار الخارج ليتوجه انه لا انفكاك للعدم
منه وذلك حيث ما علمت انه ليس الترجيح بالتساوي التساوي بحسبه بل انما ذلك بحسب
العقل ولحاظه ولا شبهة في ممايزتهما وان لم يكن باحوالها امتيازا وايضا انه انما هو
بحسب الاضافة نعم انه يتوجه الى احدهما سوى النسبة البسيط ان يكون المهية بحسب نفسها
خالية عن المواد الثلث وعلى هذه التقادير ان الممكن محتاج في عدمه ايضا الى العلة
على معنى ان لا يتعلق تاثيرها بما يقابله من الوجود لا انها توجب عدمه حيث ان المعدوم لا يتميز
ولا يتعين عدمه بل لم يتعين ولم يترجح وجوده وفرق بين تميز العدم وترجحه وعدم تميز الوجود
وترجحه فالمعدوم لم يوجد حيث لم يترجح وجوده لا انه يترجح عدمه والمعدوم لعدم تميزه
لا افتقار له الى مرجح ضرورة ان الممتاز يحتاج الى مرجح والوحشي البحت الغير المختار لا
افتقار له الى مرجح ثم اعلم ان جزءى الضعف رفع الله تعالى مقامه قد حقق ان الامكان مع
الذات حيث انه بالفرع اشبه منه بالعدم فيكون انتفاء الذات حين تقررها واما المفرع
فانما انتفاء الصفة عن الذات الموجودة ما دامت موجودة وذلك على خلاف ما عليه
الثم



العدم والانتفا كالا محجوب ولعل من هذا الشيخ يمكنك ان تدفع شبهة ما شرجا الى القول بالحدوث
وذلك على ما قررها التربيني في رسالته بقوله ان كل حادث فله مادة تسبق لوجوده
البرهان على هذا فنقول ان كل كاين فيحتاج ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه
ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر
عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ما عرفت انا نقول ان المحال
لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة
عليه كان هذا القول كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة والمحال ليس عليه
قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه
بنظرنا في نفس الشيء بل نظرنا في حال القدرة القادر عليه هل هي ام لا فان اشكل علينا انه
مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك شيء لانا ان عرفنا ذلك من جهة
ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور
عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فتبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه هو غير معنى
كونه مقدورا عليه وان كانا بالذات واحدا فكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في
نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه باعتبار اضافته
الى موجده فاذا تقرر هذا فنقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه يمكن
ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد فقد سبقه امكان
وجوده فلو يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان
يكون معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذا معنى موجود وكل معنى موجود فاما
قائم لا في موضوع واما قائم في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب
ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود فليس
الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذا معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان

الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه الا قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة
وغير ذلك فاذا كل حادث فقد تقدمه المادة هذا وانت تعلم ان الامكان على قسمين احدهما
الذاتي وثانيها الاستعدادي فالاول عبارة عن سلب البسيط المحيط والثاني عبارة عن
الكيفية الاستعدادية التي تستوعب جميع الهيولانيات من الجواهر والاعراض فاذا تقرر هذا
فنقول انه اراد بقوله ان كل حادث هو ان كل حادث زماني فلا نزاع فيه اصله حيث
ان جميع الحوادث المادية متعلقة الوجود بالهيولى ذاتا او فعلا او بالموضوع مسبوقة
بالكيفيات الاستعدادية من الاعراض القائمة بها وان اراد بقوله المذكور ان كل حادث
مطلقا فانه قبل حدوثه كذلك سواء كان مجردا او ماديا في موضوع فقوله فانه قبل حدوثه
اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد قلنا انه ان اراد منه الاستعدادي
على ما هو الظاهر منه من المتنبين بدايته العقول المفارقة عنه والا لكانت مادية والموصوف
خلافه هف فلو يلزم من استحالته بالقياس اليها ان لا يكون ممكنة الذوات بل لو كان
لها ذلك لكانت مستحيلة الاثبات والمهيات وان اراد منه الامكان الذاتي فنقول انه
لما كان بالفوق اشبه منه بالعدم فلو يكون قبل الذات فقوله انه لو لم يكن كذلك لكان
المحال ان يوجد نعم حينئذ انه يلزم منه استحالة وجوده قبل ما فرض وجوده وامتناع
نحو من الوجود لا يستلزم امتناعه مطلقا اما علمت ان الامكان والوجوب والامتناع
كيفيات للنسبة مطلق الوجود والعدم الى المهيات فان لج ولج انه يلزم منه انتفاء الذوات
من الاستحالة الى الامكان وفساده من الاوليات فانزع بان امكان وجودها يجوز
ان يكون لها بعد ان لم يكن والانتقال من الامتناع السابق عليها بحسب خصوص الدهر ولو
لكن ليس انتقالا من الامتناع الذاتي الى الامكان الا ترى انه يمتنع ان يطرأ العدم على
الموجودات الواقعة والا لزم الاسواد في وعاء الدهر لو الاجتماع للمتقابلين مع
الامكان عدمها بالا سوى من بدو الفطرة وقد عرفت التنبيهات على المرام غير مرة فان قلت
انا



انا نعلم بديهة ان الشيء قبل وجوده يمكن ان يوجد وان كان المستقبل ظرفا للوجود لكن يكون ما سبقه
ظرفا لامكانه فيعود المفاسد بحذافيرها قلت ان البديهة قد تكون من الوهم لمقابلتها ما عليه
البرهان في المتن نعم انه يصح ان يعقد قضية غير بتية وذلك على ان يكون الفرض من متممات ذات
الموضوع فيكون ذلك في قوة قولنا ان هذه الحوادث بحيث لو فرضت موجودة لكانت متصفة
بامكان ان يوجد فقد رجع مفاده الى الحكم عليها بحسب وجودها العقلي بامكان وجودها الاستقبالي
فيكون الذهن ظرفا لثبوت الحكم وامكانه لا مطلقا لو كان هناك ذهن والا يرجع الى
معلوميتها لبارئها التي هي عين ذاته حيث ان جل وعلا صورة علمية لجميع الموجودات
من العاليات والسافلات كما قد استبان في هذا الكتاب الشريف وبالجملة ان وجود العالم برمتها
يجوز ان لا يكون قابلا للفيض الازلي وان كان بعضها متعلق الوجود بالهيولى وبعضها
متقدسا عن هذه القرية الظالم اهلها فلا يلزم ح ان يكون لبارئه جهة امكانية حيث ان
ذلك النقصان يرجع اليه لا الى الفاعل من دون ان يحدث فيه جهة لم تكن من الجهات الكائنة
او المتغيرات من جهة العقلية بل انه بذاته لما كان عالما بنظام الاعلى في الازل مع العلم بعدم قوله
الفيض فاوجده بعد ما لم يكن لذلك الا ترى انه لا يلزم من ايجاد الحوادث الكونية ان يكون له نفو
جهة امكانية حسبما نص عليه القائلون بالقدم ظنا منهم ان ذلك من نقصان القابل لا الفاعل
المتعال فلو نسلم منه ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فانه المعلم
الثاني ابو نصر الفارابي في تعليقاته ان الاول تام القدرة والحكمة والعلم لا يدخل في جميع افعاله
علل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات التي تدخل على الاشيا الطبيعية و
لعجز المادة من قبول النظام التام قوله تام القدرة وكذا قوله والافات والعاهات شواهد صدق
على ما ذكرنا واذا تقرر هذا فنقول مثل هذا الكلام بالقياس الى جميع العالم حيث ان الامكان
مطلقا ذاتيا او استعداديا من المصححات القابلية ومن هنا تسمع من الاجلة ان الامكان
الذاتي للصادر الاول لا ينافي بساطة مبدئه التام كما لا يخفى على الاعلام واذ قد تقرر هذا فنقول انه
يمكن دفاع شبهة تابعة لتلك الشبهات التي قد تصدى لذكره شيخ الصناعة ايضا بقوله انه

لا يجوز ان يكون حدوث الحوادث لعموم الفاعل واما ان وضع ان القابل من جهته والفاعل ليس
بموجبه فالفاعل يكون ويلزم ان يكون حدوثه متعلقة ذات حركة على ما وصفناه وايضا فيبدا
الحق ذات واجبة الوجود و واجب الوجود واجبا بوجوبه عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب
الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم
الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبعا او لامر آخر اى امر كان
وعها وضع امر حدوث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد وضع هو واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث المباينات
عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شئ لم يكن وكان الامر على ما كان فلا بد من تميز او وجوب
الوجود عنها او ترجيح للوجود عنه لحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان
التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه و
العقل باول فطرته يشهد بان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان
لا يوجد عنها قبلها شئ وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها شئ فاذا صار الآن يوجد عنها شئ
فقد حدث للذات قصد او ارادة او طبع او قدرة لم يكن ومن انكر هذا فليس يمكن ان يجاب فان الامكان
يوجد وان لا يوجد لا يخرج الفعل ولا ترجح له ان يوجد الا بسبب فاما هذه الذات فقد كانت
ولا يوجد ولا يجب عنها هذا الترجيح الان فلو بد من حادث للترجيح في هذه الذات ان كانت هي
الفاعلة والا فان كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كانت قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فالامر
بحاله وكان الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يكون
لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان السؤال ثابتا ولم يكن هي النسبة المطلوبة
الذاتية فانا نطلب النسبة الذاتية لوجوده كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن فان كان
مبدأ النسبة مباينا له فليست هي النسبة المطلوبة ثم كيف يكون ان يحدث في ذاته شئ وعمن
يحدث وقد بان ان الواجب الوجود بذاته واحد ثم قام على انه ان كان عن آخر فهو العلة الاولى
والسؤال فيه ثابت هذا ثم بان علمت ان الامكان من لوازم المعلول لا يجوز ان يكون تاثير الجاعل فيه





بعد ان لم يكن لحدوث حالة لزمن طبع او قدرة لم يكن بل ان الارادة الازلية وعناية السرمدية متعلقة
بوجود المعلولات المترتبة عليه فيما لا يزال من غير ان ينتقل من العجز الى القدرة ومن غير ان يحدث
في ذاته ما لم يكن لنقصان فيه تعالى ليلزم ان لا يكون واجب الوجود من جميع الجهات واما حدوث تعلقها
بما يترتب عليها من المعلولات لم يكن منافيا للوجوب بالذات الا اذا كان ذلك ناشيا من نقصانه
الذاتي واما اذا كان ذلك من تلقا نقصان تلك المعلولات عن قبولها ذلك الفيضان فلا يستلزم
ان يكون لجهة امكانية وقوة ذاتية فان قلت ان حدوث تلك الافاضة القدوسية لا بد له من
سبب حادث لم يكن قبل ذلك وننقل الكلام اليه حتى تتمادى تلك الاسباب الى ما لا نهاية ولا يكون
ذلك الا من تلقاء ما لا قرار له بالذات من الحركة فاما ان يلزم قيام تلك الاسباب بذاته تعالى فيلزم تغيره
والانتقال من بعض منها الى الاخرى وذلك ينافي وجوبه الذاتي او بغيره من الاجرام العلوية فيلزم قدمها
وغير المطلوب قلت ان حدوث تعلق تلك الارادة المتعلقة بتلك الموجودات يجوز ان يكون من تلقا
انها لم تكن قابلة لذلك الفيض الاقدس قبل حيث ان الامكان من لوازمها فان قلت كيف يجوز ان تتميز في
العدم وقت تركه ووقت شروعه وبماذا يخالف الوقت الوقت ثم لا يخلو اما ان يكون حدوث ما
يحدث عن الاول بالطبع او للغرض او بالارادة فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او بالغرض فتغير الغرض
وان كان بالارادة فاما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد نفس
الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل مكون ذلك لحدوث وقت او غرض او قدرة لم يكن فعلى الاول
لزم التسلسل وعلى الاخرين الاستكمال قلت انه تعالى قدس سره كان صورة علمية لجميع الممكنات عا
لما من القبول والاستعدادات تكون متميزة بحسبها وان لم تكن في الاعيان كذلك ومع ذلك يكون
ايجاده لها لا لغرض زايد على ذاته وعدم كون ذلك الفيض ازليا من تلقاء نقصان ذاته لا
مطلقا لا ينافي ذلك فقد بان بتعين الاعيان انه لا يلزم من حدوث تعلق الايجاد بالعالم استكمال
او تسلسل او تعاقب بالقياس اليه تعالى عن جلية ذلك فقد استقر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات واستقم كما امرت ولا تكن من الكاملين والغافلين تذنيب انا المشتاق اليه بالفصل الاول



هو العلة الجاعلة ان قيل فيجب ان طباع الامكان انما تقتضي الاحتياج الى العلة الجاعلة واما الافتقار الى
العلة المادية وغيرها من خصوصيات المعلول فلنتحقق احتياجه الى الجاعل والبرهان على ذلك
هو انه لو كان طباع الامكان تقتضي الاحتياج الى العلة الجاعلة والمادية وغيرهما يلزم ان
يكون كل ممكن كذلك وليس كذلك لان المجردات غنية عن العلة المادية فالحق جوهري الفطرة
رفيع الاستكشاف لما كان طباع الامكان الذاتي هو العلة المحوجة الى العلة الجاعلة و
راس ماله وعروق شجرة الفاقة الغريزية ان ذمة المفتقرة الى الاستناد الى القيوم الواجب
بالذات فيجب في مذهب العرفان ان نستيقن ان كل ذات وكل كمال ذات وكل كمال
لذات وكل وجود وكل كمال وجود وكل كمال الموجود فهو يحصل لبارى الخلاق في مظهر
التعال الفاطر على الاطلاق فما في عالم الامكان جميعا رشح جوده وهبة رحمته ومن المتبين
المنصرح انه لا يجب لكمال القاصر عنه فاذن ليس لنا بجاد من وصفه سبحانه بصفات الكمال
جملة واطلاق الاسماء المتعالية المجدية والالفاظ المتوالية الكمالية عليه جميعا وذلك هو
الخروج من حد الابطال والتعطيل واذن المعلوم ثبت انه جل سلطانه بحقيقته وانيته
وذاته وصفاته متمجد عن جميع ما عداه متقدس عن ساير ما سواه وكلما في منة العقول
ادراكه فانه في الهبوط عن حريم جناب الربوبية بمراحل لا تتناهى عن الواجب المحتوم ان
نعلم مع ذلك ان كل اسم نتعاطاه من تلك الاسماء القدسية وكل لفظة نستعملها من تلك الالفاظ
الكمالية في شئ من شؤونه وصفاته وجهاته واعتباراته لا يصح ان يكون هناك الا على
سبيل آخر متقدس متمجد متعال عن سبيل المعنى الذي نعقله ونتصوره من ذلك الاسم ومن
تلك اللفظة ومن اى لفظة استعملناها مكانها فكل لفظة كمالية فهي في صقع الربوبية بمعنى
اقدس وارفع خارج عن وسع ادراك العقول والاوهام وكل اسم قدسي لكمال حقيقي فهو له سبحانه
بمعنى اعلى امجد من ان يعقل او يوصف والبارى الحق بحيث لا يناسبه ولا يشاكله ولا يضاهيه
ولا يدانيه شئ من الاشياء في انيته وذاته ولا في شئ من اوصافه وحيثياته حتى اذا قلنا انه موجود



علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود ساير ما دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه بمعنى اقدس واعلى مما نعقله
من الحي الذي هو دونه واذا قلنا انه عالم علمنا انه بمعنى المجرد الشئ مما نعلمه من العالم الذي
هو غيره وكذلك في ساير الاسماء العزيزة الجلالية والالفاظ القدسية الكمالية فيجب ان نفرض
على ذمة عقولنا فرضا حتما ان نكون على انفس العقل المستفاد في هذه المعرفة لا يعزب عن
بالنا ان المعاني الالهية التي نعبر عنها بهذه الالفاظ العليا التمجيدية والاسماء الحسنى الالهية ليست
هي الا بنوع ارفع واعلى من كل ما في منتنا ووسعنا ان نتصوره وفي قوتنا ووجدنا ان
نعقله فهذا هو الخروج من حد التشبيه الاخر ان كل ما هو من الكمال المطلق للوجود بما هو وجود
من الاسماء والصفات يجب اثباته للموجود الحق الذي هو بارئ الوجود وفاطر الذوات وجاعل
الموجودات على الاطلاق وذلك هو الخروج من حد الابطال والتعطيل ويجب مع ذلك ان
يعقل عقلا مستفادا ان كل اسم وصفة تثبت له سبحانه فانه بحسب نفس مرتبة الذات في
مصداقه ومطابقه بحت نفس الحقيقة ولا كذلك الامر فيما سواه اصلا فكل موجود دونه
فان اية صفة اثبتت له واى اسم اجرى عليه وراء اسم ذاته انما تتضح له ذلك لا بحسب نفس
الذات بل بحسب مرتبة متاخرة عن مرتبة نفس الحقيقة وباعتبار آخر وراء سنخ جوهر الذات
زائد على من واصل الحقيقة فهذا هو الخروج من حد التشبيه ايضا قال في بعض مصنفاته ان رئيس
رؤساء المشائية ومعلمهم ايضا مطبقون على اثبات التقدم بالمهية وكانه ليس يبيح العقل
الصريح والذهن القراح استنكاره فمبدع جوهر المهية وجاعل ذاتها بالقياس الى مجعولها وفي
جوهريات المهية بالقياس اليها وفي مرتبة فعلية المهية بالقياس الى مرتبة الوجود وفي نفس المهية
بالقياس الى لوازمها وفيما يلحق المهية بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس الى ما يلحقها بغيرها وقوله
فيما يلحق المهية كالامكان لكونه لا من روح التقرر والتعري والوجود واللاوجود فانه ثابت
لذات المهية في مرتبة ذاتها بحسبها لا بمعنى انها لا تقتضي لا ضرورتها بل بمعنى انها لا تقتضي ضرورتها
فهو في حيز التقدم بالمهية نظرا الى ما لها بالقياس الى الغير كالوجوب بالغير وكذا صاحب التجرد الالهية
فيها ان الامكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو بالحقيقة اثر الجاعل وبالجملة لزم الامكان الذات

من المراتب السابقة فهو قبل مرتبة الوجود قبلية بالذات في لحاظ العقل بحسب الحيثية ولكنه غير منسلخ عن مقارنة الوجود والوجوب بحسب نفس الامر لانه وان كان سببا بسيطا للعرض الذات الا انه ليست الذات المنفردة من حيث نفس الذات حين ما هي منفردة من تعلق الجاعل ولذلك كان بالقوة اشبه منه بالعدم وكان له تعلق ما بالجاعل من تلك الحيثية بالعرض

ماتن وكذلك في بقاء الوجود بعد الحدوث اقول يعني لما كان الامكان علة للحاجة الى الجاعل فمتى كان يكون الحاجة بحالها ضرورة ان علة مستقلة لها سواء كان في آن الحدوث او البقاء ومن هنا اندفع ما قاله بعض المتكلمين من استغنائه في البقاء عن العلة حيث قالوا ان الموجد هو الذي يوجد شيئا فاذا حصل وجوده استغنى عن الموجد ويحتجون بان ما حصل وجوده استغنى عن الموجد فان الموجد لا يوجد ثانيا ويمثلون لذلك مثالا وهو ان الباني اذا ابتنى بيتا لم يحتج البيت الى الباني ثانيا وقد اجاب الرئيس عن ذلك بانه لا نقول احد بان الموجد يحتاج الى موجد يوجده ثانيا لكن يحتاج الى مستبقيه واما مثال البيت ففيه غلط فان البناء ليس هو علة لوجود البيت بل هو سبب لتحريك اجزاء البيت الى اوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت فان تلك الحركة علة لاجتماع تلك الاجزاء والاجتماع علة لشكلها وحافظ تلك الاجزاء على ذلك الشكل هو طبايعها التي يحفظ بها تلك الاجسام امكنتها واينما الموانع التي تمنع بعض الاجزاء عن الحركة الى اماكنها الطبيعية كالاعمدة والاساطين والحيطان المكتنفة للسقف فاذن كل علة مع معلولها كان البناء علة للحركة فاذا فقد البناء من حيث هو محرك فقدت الحركة وفقدان الحركة نقول انها علة لاجتماع الاجزاء واجتماعها على وضع ما علة لان يحفظ بعض تلك الاجزاء اماكنها الطبيعية وبعضها يمنع عن زوال بعضها عن اماكنها فاذن البناء علة بالعرض للبيت وكذلك الاب علة بالعرض للابن فانه علة لتحريك المني الى القرار ثم يحفظ المني في القرار بطبيعته وبمانع آخر يمنعه عن السيلان وهي انضمام فم الرحم ثم قبوله للصورة الانسانية لذاته واما مفيد الصورة فهو واهب الصور فهذا انتقض حجتهم فلذا اشار صدر القدوة اعلى الله مقامه بقوله فالجزاف العوام لا يكادون يفهمون صحيحا ثم ان الامكان لما كان علة

للحاجة



للحاجة الى الفاعل فيلزم من ذلك استيعابه لجميع الممكنات مع تخلف ذلك في الزمان حيث يستحيل عدم الطاري فلا يكون مفتقرا في البقاء الى العلة والا يلزم كونه ممكنا والمفروض خلافه هف وانت تعلم ان ما يقابل عدمه الطاري هو رفعه وهو اعم من وجوده المستمر الى الابد او من عدمه راسا فلا يلزم من وجوب ذلك وجوب كل ما هو اخص منه فالنقيض غير ممتنع والممتنع غير نقيض تفصيل المقام ان هنا سبيلين في التشكيك في امر الزمان احدهما لزوم كونه واجبا بالذات وثانيهما كونه مفتقرا في بقائه الى العلة بالتقرير على نظم القسمين ان العدم الطاري للزمان لا يتصور الا بزمانه لاستلزامه وجوده على فرض عدمه يوجب وجوده ابقا بالذات على هذا التقدير وجوده في نفسه على ذلك التقدير تقرير الجواب انه لا يلزم من استحالته بالذات الا وجوب مقابله اي رفع عدمه الطاري وهو اعم من وجوده البقائي المستمر او الوجود في نفسه فلا يلزم من وجوبه وجوب وهنا نظر دقيق حقيق لا ينبغي للعاقل ان يذهل عنه وان الموجودات التي لا قرار لها في ذاتها تكون حدوثها جملة هو وجودها الابتدائي كالحركة القطعية مثلا لان لها حدوثا في جملة زمان لا قرار له فلا يكون لبقائها حصول زماني وكذلك الزمان حيث ان وجوده من ازله الى ابده وجود امر في نفسه وكذلك الكل لبعض منه وجود في حد نفسه هو حصوله الابتدائي ولا بقاء له في زمان بعده وهكذا وذلك بخلاف ما عليه المرالموجود الآني او نفس الزماني لا اخر لا انطباق له على الزمان فلهذا تكون قار الوجود ثم لو كان المراد من بقاء الزمان عدم انقطاعه وانقضائه فمن الظاهر انه ليس هو المقصود من البقاء هنا فلا يلزم من امتناع طرو عدمه الطاري وجوب وجوده البقائي نعم يصح ان يكون له بقاء آخر في وعاء الواقع المعبر عنه بالدهر ومن الظاهر انه يشمل جميع الموجودات من العاليات والسافلات الآنية والزمانية ونفس الزمانية وذلك لتوسطه في الاستناد في وعاء الدهر فلهذا قيل ان المطلقتين المتخالفتين بالايجاب والسلب لم تصدقا مطلقا واما صدق وجود الشيء بالاطلاق العام بعد عدمه الثابت فعلى خلاف ما كان هناك لبطلان الاول تحقق الثاني وايضا انه ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محالا كونه واجبا كامر القاعدة الاول ومن هنا لاح بطلان ما عليه بعض الاوائل من ان الزمان

واجب بالذات ماتن التي تتعلق الذات والوجود اقول وان كان الحدوث من لوازمها والحاصل انه بحسب ان تعلم ان كل معلول فله صفتان اما المعلول فاحدها ان وجوده مستفاد من العلة والثاني ان العدم يسبق ذلك الوجود فيكون تعلق المعلول بالعلة اذن من جهة وجوده او من جهة سبق العدم ويحكى ان يكون العلة تسبق العدم فان عدم الشيء لا علة له الا عدم علة الوجود فليس للعلة تاثير في سبق العدم ثم ان لم يكن للمعلول تعلق بالعلة من جهة الوجود لم يكن له تعلق بالعلة اصلا فاذن يجب ان يكون تعلق المعلول بالعلة من جهة الوجود لا غير واما كون ذلك الوجود بعد العدم فانه لم يصر بعلة فانه لا يمكن ان يكون وجود ذلك المعلول بالعلة الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له لكن الممتنع لا علة له فليس لوجوده من بعد عدم سبب من حيث هو وجود بعد عدم فان هذا الوجود لا يمكن ان يكون الا بعد عدم فان الوجود الذي يسبقه العدم بذاته فهو علة له فلو امكان لوجوده بعد عدم من حيث هو بعد العدم وانما الامكان لوجوده من حيث هو وجود بعد عدم فان هذا الوجود لا يمكن ان يكون الا بعد عدم فان يحسب فاما كونه بعد العدم فهو ضروري لا ممكن وبالجملة انه اذا وجد شيء عن ارادة حاصلة فحق ان يقال ان ذلك الشيء موجود فعلته علة ذلك الشيء المراد من جهة حصول الارادة وحصول مراده فاما حصول الارادة والمراد بعد ان لم يكن فلا تاثير للعلة فيه فان مثل هذا الحصول واجب على ما ذكرنا فاذن حصول الوجود هو متعلق لحصول العلة وكون العلة علة ووجود الشيء من علته وكون العلة علة غير بعين العلية من حيث هي علة فكون العلة علة هو ان يصير علة والعلية غير ذلك وهو انه علة كان كون الوجود هو غير نفس الوجود فكون العلة علة هو مقابل لكون المعلول موجودا لا لصيرورة المعلول موجودا فوجود العلة مقابل لوجود المعلول وصيرورة العلة علة مقابلة لصيرورة المعلول موجودا فقد استبان ان كون الشيء فاعلا بالفعل بازاء كون المفعول كذلك وبالقوة بازاء كون المعلول بالقوة فان اردت بالفاعل ما يصير به الشيء موجودا لا ما يتعلق به وجود الشيء كان الفاعل هو ما يصير فاعلا وكون العلة هو ما يصير علة بعد ان لم يكن علة لا ما هو علة فان معنى قولهم العلة ما يصير به الشيء موجودا هو ما يصير علة بعد ان لم يكن لا ما يتعلق به وجود المعلول ووجود المعلول لمتعين بعلية العلة

مطلقا



مطلقا واما صيرورة وجود المعلول متعين بصيرورة العلة علة ماتن وساير العلل اقول اي العلل الثلث هي المادية والصورية والغائية معجمات في الاستناد وثانيا الى الجاعل ماتن وتعلق الجعل من تلقائه آمر من تلقاء الجاعل ماتن علة وراء طباع الجواز اقول يعني لا يجوز ان يكون الافتقار الى العلة المادية والصورية والامكان الذاتي كامر فلا بد ان يكون علة الافتقار الى المادة والصورة امر آخر وراء الامكان الذاتي وهذا ايضا باطل لان المركب باعتبار ذاته محتاج الى اجزائه ولا يصح ان يجعل العلة بحيث يكون محتاجا الى اجزائه بل الاحتياج الى الاجزاء ثابت له بالنظر الى الذات فيكون ثبوت الاحتياج الى الاجزاء امر آخر فلا يحتاج الى علة اصلا وقوله واما الجائزات الممكنات سواسية الافتقار الى الجاعل واعلم ان الوجوب بالقياس الى الغير امر والوجوب بالغير امر آخر الا ترى ان العلة بالقياس الى معلولها وجوبا بالقياس اليه بعد وجوبه بالغير اما الاول فلان وجوده يابى ان يكون هو ولا يكون علة واما الثاني فلاستحالة ان يكون وجودها ناشيا من وجود معلولها ثم انه كما يكون لها وجوب وجود بالقياس الى معلولها ثم انه كما يكون لها وجوب وجود بالقياس الى معلولها وان لم يكن ممتنعا بغيره في الجملة ان الوجوب بالقياس الى الغير لا يكون للشيء الا بالقياس الى ما هو علة او معلول له او ما هو معه في معلولية علة واحدة جمعها بعلة واحدة وههنا ليس امكان بالقياس الى الغير وان كان كل منهما ممكنا نظرا الى ذاته وهذا ثابت له دون الاول حيث ان المعتبر فيه ان لا يابى ذلك الغير عن وجوده وعدمه اذا كان امكانا خاصا بالقياس الى الغير او عن احدهما اذا كان عاما فالوجوب بالقياس الى الغير لا يجامع امكانه بالقياس الى ذلك الغير فهذا الزمان الممكن واجب بالقياس اليه على ان يمتنع عليها العدم الثابتي او اللاحق الزماني بالقياس الى الزمان وهذا امتناع لها بالقياس الى الغير لا امتناع نظرا الى ذاتها بل انه يمكن لها ذلك فقد اشتبه عليه الامر على ما نبه عليه في القبسات بقوله ان فيه مغالطة من

جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير فلو فرضنا ذا ان ليس لعلة الزمان امتناع ذلك العدم الزمانى نظرا الى ذاتها بل يمكن لها ذلك ولكنه يمتنع لها بالقياس الى معلولها وهو الزمان كان وجودها واجبا بالقياس اليه بان الممكن بالذات ما يمكن وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته لا بالقياس الى غيره فليس يأبى ذلك ان يكون وجوده وعدمه واجبا او ممتنعا بالقياس الى غيره ولذلك ان الممكن الذى فرض انه علة للزمان الممتنع عليه عدم طارئ بعد اللاحق الزمانى وان لم يكن لها امتناع نظرا الى ذاتها ولكن يمتنع لها ذلك بالقياس الى معلوله فيجب وجودها بالقياس الى معلوله وهو الزمان وان لم يكن ذلك بسببه فلو يكون لها وجوب بالقياس الذى هو معلولها والحاصل ان الزمان يأبى عن ان يكون ولا يكون علته فيمتنع عليها ذلك العدم الزمانى امتناعا بالقياس الى معلوله فهو امتناع بالقياس الى الغير فهو ثابت لتلك العلة وان لم يثبت له نظرا الى ذاتها واعلم ان الامكان على اربعة اقسام الامكان الذاتى والنفس الامرى والوقوعى والاستعدادى واما امكان ذاتى الشىء عبارة عن ممكن الشىء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن استلزام المحال ام لا وهو اعم من الامكان النفس الامرى لانه بحسب نفس الامر فرضه وقوعه لا يستلزم المحال وامكان متن الامر اعم من الامكان الوقوعى لانه عبارة عن الامكان النفس الامرى مع وقوع ذلك الممكن فى احد الازمنة اما الامكان الاستعدادى فهو عبارة عن العرض القايم بمادة الشىء كان هذا الشىء موجودا وهذا الاستعداد زايل كالنطفة نظرا الى الانسان تم واما الجايزات اور اى الممكنات متساوية الاحتياج الى الجاعل تم لم تحوجه وما لم يجب لم يوجد اور لم تحوج الى علم تشخص انه مبنى على انه متعلق الجعل هو الذات لا الوجود وما لم يجب لم يوجد بالعرض نظرا الى ان ما لم يجب لم يتجوهر بذاته انه لو لم يجب لكان لما امتنع التجوهر بالقياس اليها وكان التجوهر والوجوب لاولية والاولى باطل والا لا امتنع ان يرجح الا به وكذا الثانى والا لما كان المفروض علة تامة له علة تامة لا فتقار هذا الامكان الى علة اخرى كما رجح احد طرفيه لا فتقار كل ممكن الى العلة وايضا انه لو لم يجب به لجاز حصوله فى زمان وعدم حصوله فى زمان اخرى فهو ترجيح من غير مرجح اذ الترجيح لكل من العلة مشترك بين زمان لو حصل المعلول بها وبين زمان لا يوجد بها فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا ترجيحا من المختار بالارادة وان خالف





قلت نفرض ان الارادة وتعلقها ايضا موجود اننذ كلى الوقتين على ان من الجايز فرض عدمه بدلا عن وجوده ويجرى ذلك فى ذلك فى ان الامور الاينية ونفس الزمان والامور المتقدمة الوجود عن كليها جميعا وايضا احد طرفيه الذى وجد علته ان لم يجب فلو يجوز اما ان يكون بحيث لا يقع به فقط لزم ان يقع عدمه بلا علة وهو باطل لاحتياج كل واحد من طرفى الممكن الى علة وان كان يقع به دايما من غير وجوب لو وقع الممكن بلا علة وهو ايضا باطل وان يقع به تارة الوجود والاخرى العدم او العدم بلا عن الوجود لزم الترجيح بلا مرجح فالعلة التامة اذا وجدت امتنع ان تتخلف عنها معلولها وبالعكس فانه اذا وجد المعلول يجب ان يوجد فاعله بجميع جهات التاثير والا لزم ترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح واذا كان الامر كذلك لم يجز ان يتقدم احدهما على الاخر فى الاعيان والا لزم وجود احد المتلازمين بدون الاخر واعلم ايضا ان عبارة الشىء ما لم يتشخص لم يوجد وعكسها ان يحمل بين التشخص والوجود تلازم بمعنى سلب انفكاك احدهما عن الاخر فى الهوية الشخصية اعم من ان يكونا امرا واحدا وامرين على ما ثبت عليه حزب الحكماء كالشيخين وغيرهما اولا كالمنتسبين عن المتاخرين والسيد فى حواشيه على المحاكمات جعل هذا القول برهانا على رفع الوجود الطبيعى فى الاعيان زعم ان منا زيد شىء فلو كان موجودا لكان متشخصا فلو يكون كليا وجزئيا المقام فدس الله سره تصدى الايراد عليه فى مقام الايراد بانه مسلوب الجامعية وبانه على المنا لمون من وجوده فى الاعيان ثم اجاب عنه بان الرابع من التشخص ما يكون متشخصا او متحدا معه والكلى الطبيعى الموجود فى الاعيان متشخص بالمعنى الثانى عدم الاول فلا يلزم ان يكون شخصا والحاصل ان للماهية النوعية او الجنسية وجودين احدهما متمازى متخارق وثانيهما ظلى اتحادى لا يمكن ان يتوارد عليها استعداد حصول افرادها الموجودة فى الخارج فضلا عن كونها متحدة معها فلو يكون متشخصا مطلقا وثانيها وجود خارجى هو بحسبه عين افرادها متحدة معها ان كان لها افراد تام وكفى التحقيق حيث الوجوب ووجوب الوجوب متماديا الى حيث ينقطع العقل واما الاولوية الغير الوجوبية اور فالى



الوجوب

جنة المعلم نور الله مرقده من كان حيثية وجوب الذات ووجوب الوجود بالذات هى بعينها حيثية الحق من كل وجه والفعلية المحضة من كل جهة بجميع حيثيات الكمالات المطلقة وقاطبة جهات الصفات الحقيقية منغمرة فى هذه الحيثية الحقة القيومية الوجوبية وهى بوحدتها الحقة الحقيقية مستحقة اسماء جهات المجد والكمال واعتبارات حيثيات العز والجلال باسرها وهذا ما قد اقترت فى مقرة فى علم ما فوق الطبيعة ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وذلك هو الخروج من حد الابطال والتعطيل وان ذلك بالفحص البالغ والنظر الغاير مستوجب ان يكون جملة الاسماء المختلفة التحديدية والتمجيدية والعقود الكمالية الايجابية والسلبية مطابقها ومصداقها واما ز انها جميعا نفس الحيثية الواحدة الحقة القيومية الوجوبية بمرتبة ذاتها واسماء الصفات الحقيقية الكمالية مرجعها باسرها هنالك الى اسم الذات الواجبة الحقة القيومية بنفس مرتبتها اذ هى بنفسها تستحق جملة تلك الاسماء والعقود بالذات حقيقة لا بالعرض ولا بالمجاز فالقيوم الواجب بالذات عز مجده له جملة الاسماء الحسنى والامثال العليا من حيث نفس مرتبة ذاته الاحدية من كل وجه وبحسب صرف حيثية حقيقته الصمدانية من كل جهة لا من تلقاء حيثية ما وراء بحت الذات وصرف الحقيقة اصلا لا تقييدية ولا تعليلية اذ حيثية الوجوب الذاتى براقة وصرافتها الحقة مثابتها مثابة جملة الحيثيات الكمالية التمجيدية والتقديسية الايجابية والسلبية وليس الامر كذلك فى شىء من سائر الحقائق فكل ذات من الذوات المجعولة وكل موجود من الموجودات الممكنة انما يستحق كل اسم من الاسماء المختلفة المعروفات من حيثية خاصة لا يصح بحسبها الا ذلك الاسم بخصوصه ففى حقائق عالم الامكان لا تصح اسامى مختلفات بالمعنى بحسب جهة واحدة بخصوصها ولمرتبة متعينة بعينها ومن تلقاء حيثية احدية بصرافتها فهذا هو الخروج من حد التشبيه وليعلم ان وجوب اعتبار الخروج من الحدين هنالك ليس يختص بالصفات الحقيقية بل انه يعم اسم الذات واسم الوجود واسماء الصفات الحقيقية واسماء الصفات الاضافية والاضافات المحضة واسماء الافعال جميعا فيجب فى شريعة



البرهان ودين العرفان اثبات ذات الله سبحانه خروجا من حد الابطال والتعطيل ومعرفة ان ذاته سبحانه اقدس واعلى من مضاهاة الحقائق ومشابهة الذوات فانه جل سلطانه ينبوع الذوات وجاعل الحقائق وفعال المهيات خروجا من حد التشبيه وكذلك القول فى الوجود والشيئية فهو موجود لا كساير الموجودات وشىء لا كساير الاشياء من تلقاء انه شيئية كل شىء ووجود كل موجود وكذا الصفات الحقيقية على ما قد تعرفت والاضافات ايضا خارجة هنالك عن حد الابطال والتعطيل ولكن سنتها فى عالم الربوبية على خلاف سنتها فى عوالم الامكان الم يستبين فى العلم الذى فوق الطبيعة ان حيثية الجايزات مجعولة بالجعل البسيط فكل ما هو جايز الذات فانه بنفس مرتبة ذاته وسنخ جوهر حقيقته مجعول الجاعل الحق وفعله وصنعه وفيضه واثره الصادر عنه وان جاعل الذات والوجود يجب ان يكون ثابت الذات والوجود فى مرتبة ذات مجعوله ومتقدما عليه تقدما بالمهية وتقدما بالذات بحسب مرتبة الوجود فاذن كل من الجايزات تعرضه اضافة المجعولية بالفعل بحسب مرتبة نفس الذات والقيوم الواجب بالذات جل ذكره انما تعرضه اضافة الجاعلية بالفعل لا بحسب مرتبة ذاته المتقدمة على مرتبة ذات مجعوله بل بحسب مرتبته المتاخرة التى هى مع مرتبة ذات المجعول وايضا ان الاضافات العارضة لذاته الحقة الاحدية عز سلطانه لا تكون متعاقبة لحصولها شيئا بعد شىء بالنسبة الى ذات المعروض اذ ليس هنالك من جهة ذاته الحقة الا الفعلية المحضة من كل جهة بل انما لها التعاقب والتدرج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة واما الاضافات العارضة لما فى عالم الامكان فعلى غير ذلك السبيل فاذن فى اثبات الاضافات ايضا خروج عن حد التشبيه من سبيلين وكذلك الامر فى اسماء الافعال فكما ان ذاته القيومية لا تقاس بالحقايق والذوات ولا شئونه وصفاته بالعوارض والصفات ولا اضافات ذاته بالنسب والاضافات فكذلك افعاله وافاضاته لا تقاس بالافاعيل والتاثيرات سبيل فعله خارج عن حد التعطيل وعن حد التشبيه ابداع ثابت وايجاد صريح وتكوين بات لا دفعى ولا تدريجى

الطبايع
ولا زمان اذ لا تعتوره الازمنة ولا تعتريه الحدود والآماد والآجال والاوقات ولا هو كتاثيرات
ولا كافاعيل المتناهين من ذوي الهامات والارادات ومشيته جل سلطانه لا افعال العباد ايضا
امر بين امرين خارج من حد الجبر وحد التفويض وهو مقتدر على ما يشا فعال لما يريد واعلم ان ما
المنتزع منه ومطابق الانتزاع للوجود الشامل الفطري التصور نفس ذات القيوم الحق الواجب
بالذات من دون حيثية ما اصلا لا تقييدية ولا تعليلية اذ الوجود هو صريح الذات المتقررة
وحكاية حقيقية للحقيقة لا وصف عيني وذهني وراء نفس الذات المتقررة تقوم بها
فيصح انتزاع الموجودية فاذا كانت الذات متقررة بنفسها كانت الموجودية منتزعة
لا محالة من كنه نفسها من غير حيثية وراء بحت الذات اصلا فالوجود هناك عين الذات
والماهية نفس الانية واما الذات الجائزة فان تقررها وحيثيتها من تلقا الجاعل لا من حيث
نفسها وبحسب جوهرها فمطابق انتزاع الموجودية من الجائزات حيثية ارتباطها بالقيوم
الحق الواجب بالذات جل ذكره بالصدور عنه واستنادها اليه بالمجعولية لا حيثية
جوهر الذات وليس سبيل الايجاد والافاضة ان ينفصل عن ذات المفيض للوجود شي او
تتصل بذات المجعول الفائض امر بل سبيله انه اذا احاط علم الجاعل الفياض بان شيئا ما
من الجائزات بحسب ذاته من خيرات نظام الوجود ومنتظرات وجوده ومصححات مجعوليته
حاصلة بالفعل ترتب على علم وانبعث عن ارادة في متن الواقع جوهر ذات ذلك الشي
وصدرت عن فياضيته وفعاليته نفس حقيقته وسنخ هويته ومجعوليته كما من رب
الاشياء وان لم يكن عن مضاهاة ومداناة ومشابهة ومناسبة اذا ناكد شوق النفس
المجردة التي لا سلطان لها على البدن وقواه الجسمانية الا بالتدبير والاستخدام وبلغ تلك
مرتبة الاجماع انبعث عنها هزان الاعضاء وترتب عليه حركة الاعضاء الادوية وكما
اذا مادت زجاجة زيت السراج من سخط النار اشتعلت عنها الفتيلة والصدور واعني
الجعل والايجاد والافاضة تطلق في اصطلاح العلم ولغة الحكمة على معان ثلثة اولها الجاعلية
الاضافية المضائفة للمجعولية والمتضايفان حاصلتان معا في مرتبة واحدة ومتاخرتان





معا بحسب المرتبة عن مرتبتي ذات الجاعل وذات المجعول فحقيقة الاضافة ليست الا النسبة
المتكررة في طوق مطلق النسبة اذ لا تعتبر فيها الا التكرر بل انها اعم واوسع وثانيها حيثية
الجاعلية الحقيقية التي هي مستتبعة ذات المجعول ومنها انبعث جوهر ذاته وذلك كون
الجاعل بحيث من تلقائه يجب وعنه يصدر هذا المجعول بخصوصه وهذه الجاعلية
الحقيقية مبدا الجاعلية الاضافية ومتقدمة عليها بمرتبتين اذ هي ينبوع وجوب المجعول
وفعليته وسنخ تقرره ووجوده وهي من المراتب السابقة على جوهر ذاته والجاعلية الاضافية
متاخرة منه بحقوق المضافين والمراتب السابقة مفصلة معروفة في كتبنا وهي مضاهاة للجاعلية
في كونها واحدة اذا كان المجعول واحدا وتكثره بحسب تكثر المجعولات وفي انها ايضا ليست
عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق بل انها امر زائد على نفس ذاته جل كبرياؤه وكما الجاعلية
الاضافية اذ ليست هي من الكمال المطلق للوجود بما هو وجود ومن الصفات الحقيقية
للموجود الحق من حيث هو موجود حتى يجب ان تكون هي عين حقيقة القيوم الحق الواجب
ولكنها من لوازم ذات الحقيقة الحقة القيومية وعوارضها بالذات بحسب خصوصية
ذات هذا المجعول وخيريته لنظام الوجود وتمام مناسبته ومن جوهره بنصاب كمال
الحقيقة وقسط بهاء الانية من حريم الجناب القدوسي القيومي وما قاله حامل عرش العلم
والتحصيل في شرح الاشارات حيث قال الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض
للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما و
كلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا و
يلزم منه التكثر في ذات العلة فليس بوزين في ميزان التفتيش الفائص ولا بمعاير معيار
التمحيص البالغ اليس يكان ذات المعلول من المراتب المتقدمة على هذه العلية الحقيقية الغير

الاضافية وليس هو مما يتقدم على مرتبة ذات العلة بما هي هي تبة وكون العلة علة لذاتها انما
تستلزم ان يكون ايجاد هذا المعلول بخصوصه لازم نفس ذات العلة بحسب خصوصيته
ذات المعلول لا ان يكون هو نفس مرتبة ذات العلة بعينها بما هي وافاضة المعلول الاول
بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتى تكون عين مرتبة ذات الجاعل على الاطلاق وكيف يصح
ان تكون هي عين ذات الجاعل الحق والقيوم الواجب بالذات متعالي الذات بوحدته
الحقة عن الوحدة العددية على ما هو المنصرح لا ولي العقل الصراح وهذه افاضة المعلول
الاول عددية كما وحدة المعلول الاول عددية وعلى وفقها فالجاعلية بهذا المعنى هي التي
عبر عنها القرآن الحكيم بالامر وقوله كن انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
وعالم المفارقات انما سمي عالم الامر لكانة وجوده بمحوضة الامر الالهي وقوله كن من دون
مادة هي الحامل لجوهر الذات وامكانه الاستعدادي واستعداد هو المستدعي لجانب
الافاضة وفعلية التقرر وثالثها الجاعلية الحقة التي هي كمال المطلق للوجود بما هو وجود
وهي عين مرتبة ذات الموجود الحق من مجده وذلك كونه سبحانه في مرتبة ذاته بحيث
تصدر عنه خيرات نظام الوجود على الاطلاق ويفيض عنه كل وجود وكل كمال الوجود
فالجاعلية بهذا المعنى مبدا للجاعلية بالمعنى الثاني كما تلك مبدا لجوهر ذات المعلول ثم الجاعلية
الاضافية وليست بمتاخرة في المرتبة عن امكان ذات المجعول تاخرا بالذات كما تلك متاخرة
عنه ووجوب ذات المجعول بعينه من تلقاء الجاعلية الحقيقية وجوب سابق فان الشي
ما لم يجب لم يتقرر وما لم يجب لم يوجد ثم اذا اوقع في دائرة الفعلية لزمه وجوب لا حق
تعرضه وتقال له الضرورة بشرط المحمول ولا تكون عقد فعل تسلي عنه اصلا فكل ممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق والجاعليات الحقيقية المتكثرة التي هي بازاء خصوصيات
المجعولات المختلفة تنزلات وتجليات للجاعلية الواحدة الحقة التي هي عين ذات الجاعل
الحق على الاطلاق وبالاضافة الى جميع المجعولات والمعلولات على نسق واحد ونسبة
واحدة ومقالة المتن رد على المحقق الدواني في الحاشية القديمة وفيها ان المحقق الدواني ذكر في





الحاشية القديمة دليل نفي الاولوية الخارجية ثم اورد على ذلك الدليل ثلثة ابحاث احدها انه
يجوز ان يكون وقوعه في بعض وقت وعدمه ووقوعه في بعض آخر متنعا بالنظر الى الرجحان
الناشي في العلة وان كان جائزا بالنظر الى ذات الممكن لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا
في جميع الاوقات امتنع تخصيص بعض في ذلك الوقت بالوجود وبعض الآخر بالعدم من غير مرجح
فالمحال انما يلزم في وقوعه ببعض الوقت دون بعض فيكون محالا ولا يلزم من استحالته
انقطاع الرجحان الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية ومن ارتفاعه
تارة وعدمه اخرى ولا استلزام من امتناع الاخص امتناع الاعم حين يستلزم وجوب الطرف
المقابل وثانيها ان البرهان لم يجر في العلل الآتية بنسبته الى معلولاتها وثالثها نقض
الوجوب لانه اذا كان وجود الشي على سبيل الوجوب لا الاولوية يلزم ان يكون الوجوب
ايضا على وجه الوجوب وكذا وجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا
فكما ان انقطاع تسلسل الوجوبات بانقطاع الاعتبار فكذلك يتنوع في الاولوية واولوية
الاولوية وهكذا والجواب عن الاول ان الكلام المستدل من فرض وقوعه تارة وعدم
وقوعه اخرى على سبيل البدلية بمعنى ان جميع الزمان الذي اقتضى الجاعل اولويته في جميع اجزاء
ذلك الوقت بدلا عن وقوعه لان المفروض عدم بلوغ الاولوية الى حد الوجوب وكذلك نقول في
العلل الآتية لانا نفرض وقوعه في ذلك الآن تارة وعدمه اخرى في ذلك الآن بدلا عنه و
الجواب عن الثالث اي النقض بالوجوب بالفرق بين الاولوية والوجوب لان التسلسل في
الاولويات تسلسل في جانب العلة لان المفروض هو ان الشي ترجح احد طرفيه بالاولوية
فيكون الاولوية سببا لترجيح احد الطرفين لان الطرفين لما كانا مستويين فوقوع احدهما
مفتقر الى الترجيح والمرجح هو الاولوية على ما هو المفروض فوجود الشي مفتاق الى الاولوية الخارجية
والاولوية الخارجية مفتقرة الى اولوية اخرى وهكذا فلزم التسلسل في جانب العلة فيلزم الغير

امتناع العدم لا انه يقف بخلاف التسلسل في الوجوبات فانه من جانب المعلول لان
الوجوب في المراتب الصادرة لان معنى قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد هو ان الشيء يكتسب الوجود
مكون الوجوب داخلا في الصادر لا من العلة نفسها ولا الوجوب والحاصل ان الحاصل من العلة
جميع انحاء عدم المعلول ممتنعا واذا حصل امتناع العدم يتحقق الوجوب ويجب به وجود
الحاصل بعد من العقل لانه بعد امتناع العدم وجوب الوجود هكذا الى حيث بعد من
العقل لان حصول الوجوب لا يتوقف الا على امتناع العدم وكذا وجوب الوجود وهكذا
الى حيث بعد من العقل وبنا على هذا يندفع ما يتوهم ان الوجوب لا بد له من وجوب اخر
سابق عليه بنا على ما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فلا بد للوجوب الذي في مراتب
الصادر ان يكون له وجوب سابق وكذا الى غير النهاية فيلزم ان يتحقق الغير المتناهي
العددي في الوجوب ايضا كالاولوية والتفرقة تحكم ووجه الدفع هو ان جميع
جميع انحاء العدم في صورة الاولوية فلا بد من كل اولوية في اولوية طريقة سابقة على
الاولوية الاولى وهكذا الى غير النهاية بخلاف صورة الوجوب فانه قد يمتنع جميع انحاء
العدم بالعلة ولا منتظر لحصول الوجوب لامتناع العدم وهو حاصل بالعلة وهو
كاف في حصول الوجوب الاول ووجوب وجوبه ايضا وهذا الى حيث يعتبر العقل
وينقطع باعتباره وهذا مثل اللزوم ولزوم لزوم اللزوم وهكذا فالوجوب داخل
في المعلول دون العلة بخلاف الاولوية فانها داخلة في العلة وبالجملة الوجوب ليس من
الامور الموجودة في الخارج لتنضبط بل هو من الامور الاعتبارية التعقلية الامرية التي تنتزعها
العقل في الامر الموجود في الخارج بنفسه فيكون امرا اعتباريا فما دام المعتبر يعتبره يكون
متحققا وينقطع بانقطاع الاعتبار فيكون التسلسل فيه من التسلسل اللاتقفي فان قيل
الكلام في نفي الاولوية الخارجية ايضا في المراتب الصادرة عن الجاعل كالوجوب بالغير





فكان ان الوجوب كاف لانتزاع سائر الوجوبات فلم لا يجوز ان تكون الاولوية ايضا كافية
لانتزاع سائر الاولويات بلا لزوم محذور اصلا قلت قد ذكرنا ان المفروض هو ان
الشيء يحصل بسبب الاولوية وتلك الاولوية محتاجة الى اولوية اخرى وهكذا الى غير النهاية
فيكون التسلسل في جانب العلة واما حديث الانتزاع انما يتصور اذا كان التسلسل
في جانب المعلول لا في جانب العلة ايضا لان المنتزع منه يتقدم على المنتزع فيكون قياس
الاولوية على الوجوب قياسا مع الفارق واعلم ان الوجوب قسمان صفة المجعول
وقسم اخر صفة للجاعل فالوجوب الذي صفة المجعول قد عرفت حاله واما الوجوب
الذي صفة للجاعل هو وجوب الجاعل لان كل صفة نعت للموصوف ومعلولة له فهذا
الوجوب الذي صفة للجاعل يكفي في انتزاع وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية
ايضا الا انه يقف كما ذكرنا فيكفي الوجوب الاول لانتزاع الوجوب منه وهكذا الى حيث
ينقطع الاعتبار فالوجوب الذي صفة للجاعل لا يتوقف على وجوب اخر حتى يلزم
التسلسل بل الوجوب الذي صفة للجاعل يكفي في انتزاع الوجوبات منه فيكون التسلسل
في جانب المعلول ويكون لا يقفيا فليس يكون من قبيل التسلسل في الاولويات عددية
يلزم ان لا يوجد شيء اصلا لان وجود الشيء متوقف على الاولوية على ما فرض والاولوية
غير متناهية عددا فلا ينتهي الى حد يتحقق معه المعلول والى جميع ما ذكرنا مفصلا اشار
مدرس المقام المحقق بحاله بقوله وبالجملة الفرق بين الوجوبات في صورة الاولوية
واعلم ان الامكان لما كان عبارة عن اقتضا الذات ضرورة شيء منها لا اقتضائه
لعدمها فلا يلزم من ضرورة شيء منها او اولويته بالقياس الى امر خارج اجتماع المتنافيين
الاولوية واللااولوية في ذات واحدة ومن البينات الواضحة استحالة اجتماعهما ولو كانا
بعلتين مختلفتين وذلك على ان يكون وجود ممكن واحد في حالة واحدة راجحا غير
راجح بحسب الذات وبحسب غيرها ووجه الدفع بما قد ظهر مستغن عن البيان ثم لو كان



حقيقة الامكان التساوي لكان اجتماع الاولوية الذاتية من النقض وربات الغيرية واما اذا لم يكن كذلك
بل يكون عبارة عن سلب اقتضا ضرورة شيء من الطرفين فلا تسوغ كون شيء منهما اولى الى من عدم
اقتضا ضرورة فلذا صار بطلان الاولوية الذاتية من معارك الحكماء ومداحض من لغة اقدام
العقول ثم ان ما وقع عن خاتم المحصلين في التجريد بالفاظه ولا يتصور الاولوية الذاتية
واضح الانطباق على ما ذكرنا اذا كان الامكان حقيقته هو المساواة وان صح تطبيقه
على مذهب المتاخرين بحمل مقالة لا تتصور على معنى لا تجوز ثم انه بما اثبتنا الصناعة
على ما قررناه قد وضح بطلان الاولوية الذاتية للممكن بما هو ممكن لانه استغنا صرف سواء كنت
في وجوده او لم يكف ولكن المتكلمين بازعمهم الى كفايتها في وجوده فقد اشار
الى استحالتها بصيرورة الممكن بحسبها واجبا بالذات وذلك حيث قال اما ان يكفي فيه مهية
الامر المجرور في فيه يعود الى التخصيص وقوله مهية الامر عبارة عن ذلك الشيء الذي فرض امكانه
واختصاصه وقال خاتم المحصلين في الاشارات انهم لا يعنون بالموجب الا الذي تسميه مرجحا
لان المرجح ان جاز معه وجود الطرف المرجوح لا يكون مرجحا فان من بلي المرجوح على الراجح
الذي هو من لوازم امكانه ووقوعه تستتبع رجحان المرجوح على الراجح وهو متناقض وان لم يجز
معه تحقق الطرف المرجوح ووقوعه كان المرجح موجبا لانا لا نريد بالايجاب الا هذا انتهى
وهو بصراحته يدل ولا لزم على ان هذا الترجيح ان كان ذاتيا كانت الذات موجبة للوجود ثم
ان بعض الاجلة قرر هذا المرام بان الممكن اذا كان وجوده راجحا على عدمه نظرا الى
ذاته ممتنعا لذاته لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته
يستلزم امتناعه لان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود هنا نظرا الى الذات
يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود هذا مقاله ولا يخفى عليك
ما فيه من انه ان اراد ان المرجوح ما دام مرجوحا يمتنع تحققه لا المرجح فهو مسلم ولا يلزم من ذلك
ان يكون الطرف الاخر واجبا لذاته كان ان لا يلزم من امتناع وقوع احد الطرفين لا لمرجح عند





التساوي وجوب الطرف الاخر وان اراد به ان المرجوح ما دام مرجوحا يمتنع تحققه بمرجح
مرجحه فهو ممنوع اذ لكن ممكن علة لها وبعدمها يجب ويمتنع تحققه فيجوز ان يمتنع امتناعه
فان قلت ان امتناع احد طرفي الممكن المرجوح لو لم يوجب وجوب الطرف الاخر الراجح لجاز على
وجه ان هذا الممكن لم يقع مع ان مقابله لم يقع ايضا لزم ارتفاع النقيضين قلت انا لا نسلم ان
ارتفاع احد طرفي الراجح يستلزم جواز ارتفاع النقيضين وانما يكون كذلك لو كان امكان وقوع
كل واحد من الطرفين يستلزم امكان تحقق كلا الطرفين معا وليس كذلك اذ كل واحد من الوجود و
العدم ممكن التحقق الطرف المرجوح وعدم تحققه وتسوغ انتفا الطرف الراجح تسوغ ارتفاع
النقيضين ملك واخير الفروات السبع اول يعني ان الوجوب اللاحق هو اخر من فروات السبع
وهو ايضا وجوب بالغير يعني ان الوجوب بشرط المحمول وجوب بالغير كما ان الوجوب السابق وجوب
بالغير واعلم ان احد انواع السبعة هو السبق السرمدي والدهري حيث ان الاول نسبة ثابت الى
ثابت والثاني نسبة ثابت الى متغير بالتقدم الانفكاكي الغير الزماني بل العدم الصريح العيني ولما كان المنسوب
اليه ان بين هو الثابت الصرف فقد جعلها جزئي القدم قسما واحدا وثانيهما التقدم الزماني
ثم ان الشيخ قد عبر عن هذه الاقسام الثلثة بالتقدم الزماني نظرا في الشفا ما حاصله ان لفظ التقدم
قد يطلق على المتقدم بالزمان والمكان ثم نقل عنه الى المتقدم بالرتبة ثم الى المتقدم بالشرف
ثم الى المتقدم بالطبع ثم الى المتقدم بالعلية انتهى والمستبين من ذلك انه جعل منها المتقدم
بالزمان التعبير عن هذه الاقسام باسرها وان كان اخصها ثم ان المنقدح ما ذكره عن الحكمة
هو الاشتراك اللفظي فيكون قوله بالتشكيك قولا كل نوع منها نظرا الى افراده ثم ان صدر العليم
قد جعل التقدم بالمكان من اقسام التقدم بالرتبة لا قسما اخر كما سلكه شريكا الرئيس في الصناعة
فالا قسم البانية خمسة التقدم بالعلية وبالطبع وبالمهية وبالشرف والرتبة ثم ان هذا القدر
المشترك كما يكون مقولا بالتشكيك ملاحظة الى الاقسام مثلا ان المتقدم بالسرمد اولى باسم السبق
والتقدم من المتقدم بالزمان كما ان المتقدم بالزمان اولى به من المتقدم بالرتبة كما ان المتقدم
بالرتبة اولى به من السبق بالشرف او بالعكس وان التقدم بالعلية اولى بمعنى السبق من المتقدم

بالطبع كما ان التقدم بالطبع اولى به من السبق بالماهية ثم المتدرج في ان السبق بالشرف يتعالى باء
على افراده بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وقد علمه امر التقدم بالطبع والزمان في
ذلك ان العلل الناقصة لمعلولها اولى في التقدم بالطبع من علة ناقصة واحدة لذلك
المعلول واما التقدم بالزمان فكتقدم الاب على ابنه فان كلا واحد منهما شريك في امر هو
وجوده المقارن لعدم امر موجود فيه اخذا بالقياس اليه هو ان معين او زمان كذلك وهو
بالاب اولى من ابنه اذ ليس له هذا الا اذا كان للابيه ذلك من غير عكس قال مركز الحكمة و
رئيس الصناعة في الشفاء ان التقدم الزماني نسبة الى عدم مقارن لامر آخر اذا قارنه
كان متقدما وان كان قارن غيره كان متاخرا والعدم في الحالين عدم وذلك الامر هو
زمان او نسبته الى زمان فان كان زمانا فذلك ما نقول وان كان نسبة الى الزمان فكون
قبليتها لاجل الزمان والحاصل ان المتقدم والمتاخر في الزمان انما يكون بحسب ملاحظة
الذهن الآن الذي هو الوهمي وما حواليه من الزمان فما قرب منه من اجزاء الماضي يسمى بعدا
وما بعد عنه يسمى قبلا والمستقبل بالعكس وقد ياخذ الذهن مبدأ واحدا فكل ما قرب
منه ياخذه اقدم وما بعد عنه ياخذه ابعد فعلم ان التقدم والتاخر في الزمان بحسب قرب
وبعد من آن الحركة من حيث هي حركة فاذا تقرر هذا فعلم انه مختلف الحصول في افراده
بحسب التشكيك اذ من البين ان ما تقدم على اليوم بيومين او اكثر اولى بالسبق والتقدم
الزماني على ما تقدم عليه بيوم واحد وكذا ما تقدم على الآخر بمراتب اولى بالتقدم الرتبي
على ما تقدم على الآخر وقس على ذلك واعلم ان الوجوب السابق على التقرر هو امتناع
جميع انحاء بطلانه وهو وان كان سابقا بالذات لكنه مقارن مع التقرر الذي هو فعلية
الماهية وبالجملة ان الصفات السابقة على التقرر على هذه الشاكلة حيث انها مع التقرر الذي
هو فعلية الماهية لا يرى ثم ان هذه الصفات وان كانت بالذات للتقرر لكنها مستتبعة
لمثلها للوجود تكون تابعا للتقرر مثل ان الوجوب السابق على الوجود هو امتناع جميع انحاء
عدمه فكما ان الوجود تابع للتقرر فكذلك امكانه وافتقاره وايجابه ووجوبه وجعله





توابع لمثلها نظرا الى التقرر والسر في ذلك ان اثر الجاعل هو ضما بالذات والوجود امر انتزاعي
متبعه وكذلك صفاته السابقة عليه متبع صفاته كذلك ثم ان الوجوب اللاحق للوجود هو
ضرورته بشرط ولكنه بالتقرر والوجود لا معها فقط واما الهليات المركبة ومطابها كقولنا
الفلك متحرك فهنالك صفات سابقة عليه بالذات وان كانت لها معية به والوجوب
اللاحق له هو ان الفلك متحرك بالضرورة بشرط كونه متحركا وقس عليها امر البطلان اى
العدم المقابلين للتقرر والوجود في اتصافهما بالامكان والاحتياج والوجوب بامتناع
ما يقابلها والسبب حيث ان عدم العلة للشيء سبب لعدمه فعلة البطلان عدم علة
التقرر وعلة العدم عدم علة الوجود والضرورة اللاحقة هي ضرورة بطلان الذات
بشرط بطلانها وضرورة العدم بشرط العدم كما استبان قال فان ما اكتسب الوجوب حيا
اقول لفظ ما عبارة عن معروض الوجوب اللاحق يعني ان الوجوب اللاحق لما كان شرط
المحمول الذي هو الوجود فيكون الوجود اكتسب للماهية وجوبا اى اعطى الماهية وجوبا لاحقا
او اعان الوجود الماهية على كسب الوجود قال متساوق فان المراد بالتساوق هو انهما متساويان
ويكونان في مرتبة واحدة لا علية بينها ولا ترتب قال ما لم يصر متخصصا اقول حاصل المقام ان ليس المرام
في قولنا الشيء ما لم يتشخص لم يوجد انه ما لم يكن الشيء بحيث يابى بنفسه انه الحمل على الكثيرين لم
يوجد لان الكلي الطبيعي موجود في الخارج بقضاء العقل ولا يكون بهذه الحيثية لانه لا يابى
الحمل على الكثيرين واعلم ان للطبيعة الكلية وجودين خلطي اتحادي في الاعيان وامتيازي
في الاذهان فعلى الاول متحدة مع الشخص محفوفة بالتشخص ومخلوطة به وما صدر من المنع
هذا العلم من ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ما يشمل هذا فلا يلزم من ذلك نفي الكلي الطبيعي في
الاعيان بهذا الطريق على ما زعم السيد وقد اطبقه على المحاكات في تقاسمه انه لو وجد في
الخارج لكان شخصا ولم يعلم انه لو صح هذا يلزم ان لا يكون في الذهن ايضا والجواب ما علمته
ولكن يقال ان ما حكم به جري المص من وجوده الاتحادي مع افراده في الاعيان كما عليه امام



امام الحكمة وعرش الصناعة في الهيات الشفاء في فصل خاص من اق الفقرة الاقدمين مع ضوف
ما صدر عن الرئيس في مطالع النمط الرابع من الاشارات وكذلك ما وقع عنه في مفاتيح منطق
الشفاء في فصل في الطبيعي والعقلي والمنطقي من قوله في بحث الجنس الطبيعي هذه العبارة لم يحصل
بهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة فيحصل في الكثرة ولا يتحد فيها بوجه من الوجوه اذ ليس في
خارج الاعيان شيء واحد عام بل التفريق فقط ثم يحصل مرة اخرى بعد الحصول في الكثرة معقولة
عندنا ثم ذكر واعلم ان ما قلناه في الجنس هو مثال لك في النوع والفصل والخاص والعرض
العام انتهى ومن المتحرج انه مسلوب التجامع القول بالاتحاد لان قوله لا يتحد كيف يجامع
يتحد ثم اقول في منهج التوفيق بعلاج العقل الدقيق بينهما ان المنفي هو وجوده من حيث كونه
معروضا للكلي المنطقي على ما قال اذ ليس في خارج الاعيان شيء واحد عام بل تفريق فقط ف
الحاصل ان الكلي الطبيعي باعتبار كونه معروضا للكلي المنطقي لا يتحد في الكثرة بوجه من الوجوه
لعدم وجوده في الخارج على صفة العموم والكلية والقرينة عليه ما وقع عنه بقوله لم
يحصل لهذه المعاني الوجود الزماني في الكثرة وذلك حيث ان الرابع من هذه المعاني هو الكلي
الطبيعي من الجنس والنوع والعرض العام والخاصة ومن الوجود الذي يحصل لها في الكثرة
هو نحو وجودها العمومي الاطلاقي اى كونه معروضا للكلي المنطقي الذي يناسب العقل
عدم الخيال كما ان الكثرة بالعكس فالمراد بقولنا الشيء ما لم يتشخص لم يوجد المحفوفية
بالتشخص اعم من ان يكون الشيء متشخصا مانعا في الحمل على الكثيرين او مخلوطا بالمانع في
الحمل على الكثيرين كالكلي الطبيعي كما عرفت واعلم ان قوله اى الاشتراك الكلي ايما الى
تفسير الكلية بالاشتراك الكلي اشارة بالمطابقة على الكثيرين كما قال الشيخ ينبغي ان يعد
حذف المشخصات في كل متخصص لا يبقى الا معنى واحد مطابق لما في كل واحد يرجع الى
امر واحد ولا فرق بين التفسيرين الا بالتغير والالفاظ لا يجب الالفاظ المعنى قال قوى
الطبائع المرسلة في الاعيان اقول وذلك حيث انها لما كانت تتم حقيقة الافراد الخارجية





او بعضها نظرا الى جوهرها انما يلزم وجودها في الاعيان وجودها ايضا والا لوجد الشيء
بلا حقيقة هف ثم اشار الى الجواب عن الشكل المورد في وجودها بان الشيء ما لم يتشخص
لم يوجد فلو وجدت في الخارج يلزم كونها اشخاصا والمفروض خلافه هف وقد سلك هذا
المسلك الشريف وغيره الذاهبون الى نفيها فيه بان المراد من ان كون الشيء ما لم يتشخص لم
يوجد كونه كذلك سواء كان ذلك بوجوده الامتيازي او الاتحادي الخلطي ومن الظاهر انها
على تقدير وجودها فيه تكون متشخصة بالاعتبار الاخير وان لم يكن كذلك بالاعتبار الاول
وحاصل هذا الامر قد اشتبه عليه على انه لو صح ذلك يلزم ان لا يكون موجودة ايضا في
الاذهان ولا لكانت اشخاصا لا طبائع كلية الا ان يقال بان المراد من ذلك اعم من وجودها
الاتحادي ام لا ومن هنا لاح جواز ان تكون محفوفة بوجودها الاتحادي وان لم يكن
كذلك بوجودها الامتيازي وقد علمه امر لزوم كون الزيادة التي كانت للهوية الفردية
زيادة لطبيعتها المرسلة الكلية حيث يلزم ان تكون تلك الطبيعة بوجودها الاتحادي
ومن هنا اندفع الاشكال بان الطبيعة لما كانت متحدة بالذات مع الهوية الفردية
فيلزم زيادتها من زيادة الهوية ووجه الدفع ظاهر قال انما التشخص بحسب نحو وجود
بحسب نحو وجود اقول هذا بيان ان الكلي الطبيعي مسلوب التشخص لان تشخص الشيء انما يكون بحسب
وجوده الامتيازي والكلي الطبيعي باعتبار نحو وجوده الامتيازي ذات مبهمة لا بالى
الاشتراك الكلي فلا تشخص له قال بالقياس الى الافراد اقول يعني ابهامه انما يكون بالقياس
الى الافراد المندرجة تحته لا مطلقا وبالجملة كل كلي بالقياس الى ما فوقه وبالقياس
الى الانواع التي معها في درجة واحدة ليس له ابهام بل ابهامه بالقياس الى الافراد التي
تحتها قال او يتضمن فيها فصول كثيرة اقول هذا اذا كان الكلي الطبيعي طبيعة جنسية فان
الكلي الطبيعي اذا كانت طبيعة جنسية فله ابهامان احدهما بالقياس الى الفصول و الثاني
بالقياس الى الاشخاص واذا كانت طبيعة نوعية فله ابهام واحد بالقياس الى الافراد التي تحته
قال غير متنكر اى غير آبية قال ومخلوط بعوارضها المشخصة اقول يعني ان الطبيعة باعتبار

الوجود المخلوطية عن الاشتراك الكلي ولا يلزم ان يكون متشخصا لان التشخص على ما مر هو ان يكون الشئ بحسب الوجود الخارجي مانعا عن الاشتراك الكلي لا بحسب الوجود المخلوطي والطبيعة بحسب الوجود المجازي غير ابية عن الاشتراك الكلي وذلك الوجود المجازي انما يحصل عند تحليل العقل الشخص الى ماهيته وتشخص اى الى طبيعة كلية وتشخص ففى ذلك اللحاظ يمتاز الطبيعة عن التشخص والطبيعة باعتبار الوجود المجازي لا يابى عن الاشتراك الكلي كما عرفت واعلم ان ما وقع عن معلم الحكمة وشيخ الصناعة في قاطيغورياس كتابه بقوله بل الذى يحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند ايقاع اعتبار فيها بالفعل وذلك الاعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة فيها انتهى مقاله والمستبين ان التوابع من تجريدها في الذهن مسلوب الاعتبارية بشرط اللاشئية بل رفضها عن جزئياتها وافرادها وبالجملة ان المقصود من التجريد المعتبر في الجنس سلب خلطه مع افراده في الذهن بل مع الفصل ولعل حبرى الفاخر قدس الله نفسه الزكية قد اشار الى الاول بقوله الشريف في القبسات من حيث نفسها والى الثاني لا بشرط المخلوطية الاتحادية بالفعل اى شرائط المخلوطية بالقوة فهو اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو فقط بعدم شرط تجريدا وعدمه فهو اعم اعتبارا كالماخوذ بشرط لا وبشرط شئ من الحيوان باعتبار شرط سلب التجريد او عدم التجريد الخلط بالفعل مع الخلط بالقوة كما في الجنس والحاصل ان المعتبر في الماهية اللابشرط الشيئية التجريد في الذهن بمعنى عدم الخلط بالفعل فيه على قوة الخلط وهو غير اعتبار التجريد في الماهية بشرط لا على ما بين رئيس الصناعة هنالك بقوله وانما يحمل عليه الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط بالفعل ووجود خلط بالقوة لعدم مقارنة عاين عن ذلك مثل فصل منوع وعوارض جزئية تشخص ذات الحيوان بلا شرط تجريد ولا بشرط خلط اعم من الحيوان الذى هو الجنس حيث ان المعتبر فيه التجريد الذهني بذلك يعنى بالفعل بخلاف ما عليه امر الحيوان بما هو حيوان فقط الذى هو





طبيعة الحيوانية فان الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط التجريد او عدم تجريد فهو اعم من الحيوان باعتبار شرط التجريد اى عدم الخلط في الذهن بالفعل والخلط بالقوة وهو الجنس او بشرط التجريد بمعنى ان نعرض حيوانا قد نزع عن الخواص المنوعة والمشخصة وهذا تجريد معتبر في الماهية بشرط اللاشئية وكلاهما اخص من الحيوان بما هو حيوان فقط وان كان المعتبر في الجنسية المحكى عنه التجريد والامتياز الذهني فلا يتبع الحكمة و رئيس الائمة والطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار اخص وانما يقال عليه الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط الى آخر ما نقلنا ثم قال متصلا بهذا وانما يكون طبيعة حيوان اذا اعتبر لا بشرط خلط ولا بشرط لا خلط فلما كان الموضوع للجنسية حيوانا بشرط لا خلط وبشرط التجريد ولم يكن الحيوان بشرط لا خلط وبشرط التجريد مقولا على الانسان بل الحيوان بشرط خلط لم يوجد الجنس مقولا على الشئ الذى هو مقول على الانسان انتهى كلامه فقد استبان ان الحيوان الماخوذ بشرط عدم الخلط اخص من الحيوان الماخوذ لا بشرط الخلط وعدم الخلط وهو الحيوان بما هو حيوان فيكون هذا اعم من الحيوان الذى هو الجنس فيكون له اقسام ثلثة لا بشرط شئ وبشرط شئ وبشرط لا شئ وان كان التجريد معتبرا في القسمين الاولين لكن بمعنيين مختلفين ثم يرجع الى الرأس فنقول حاصل ما في الشفاء ان للحيوان معنى سواء كان في الاعيان او في الاذهان وهو في ذاته ليس عاما ولا خاصا ولا كليا ولا جزئيا اذ لو كان له في ذاته واحد منها لما كان له تشخص او لا يكون له الا تشخص واحد فهو في ذاته ليس الا الحيوان واما كونه عاما او خاصا فهو له من خارج عارض له العموم وخاص اذا عرض له الخصوص ثم ذكر ما واذ هذا المعنى يصح النسبة الى امور كثيرة بالحمل والصدق عليها وجاز ان يعرض له هذا المعنى الذى هو صالح لان يقال على كثيرين كان هو في ذاته معنى وعارضه كالشكل العارض له ومجموعهما كالخشب والشكل معا فيكون هو في ذاته معنى وعارضه مع قطع النظر عن ان معروضه اى شئ هو معنى والمركب منهما معنى آخر ثم قال وانما الحيوان الجنسى الذى هو في العقل فهو المعقول من الجنس الطبيعي المجرد عن عوارضه المعينة



المخصصة له بواحد من انواعه او اشخاصه والجنس العقلي بما هو معنى مركب من هذا المعنى الطبيعي وعارضه وليس المعنى بكونه مركبا منهما ان الحيوان مع هذا العارض هو الجنس وان كان معنى العموم داخلا في الاجناس بل بمعنى انه اذا جرد عن العوارض وحصل منه الكلية في الذهن اخذ بهذا المعنى وصدق هو عليه وصار جنسا فالجنس هو صورة الحيوان المعقولة الغير المقترنة بفصول لها في العقل مع قوة اقترانها بها فيكون بهذا الاعتبار اعم من الحيوان بشرط الناطق وعدمه وعلم منه ان الجنس الطبيعي هو الحيوان الصالح لان يحمل على كثيرين مختلفين بالحقيقة لا الحيوان من حيث هو هو اذ قد يكون جنسا وقد يكون شخصا على ما علمته وهو بهذا المعنى اعم من الجنس المعتبر فيه عدم مقارنته للفصل في العقل بالفعل مع ان يكون ذو قوة ذلك فهو بالفعل لا يصدق على النوع ولا على الشخص باعتبار هذا التجريد فيه فبهذا الاعتبار يصير موضوع القضية الطبيعية فلا يصدق على النوع ولا النوع على هذا الشخص ومن هنا لاح سر ما ذكره جدى المص قدس سره العزيز في الجواب عن الشبهة المسطورة بعدم تكرر الاوسط حيث ان محمول الصغرى هو الحيوان بما هو وموضوع الكبرى هو الحيوان الجنس وهذا اخص من ذاك لاحقيته اعتبارية وقد يعبر عنه بالشخص الذهني وبالطبيعة المجردة عن الفصول بالفعل مع صلوحيته للاقتران بها ومن المتضح ان هذا التجريد في الحكم هذا ايضا نقض بان التوابع من تجريدها عدم اقترانها بالفصول في التصور لا في الخارج فهو يلزم من اقترانها بها فيه امتناعها في ذاتها في التصور قال الرئيس في كتاب النفس من الشفاء انا اذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعنى به من حيث هي كلية بل نعنى به ان الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الخارج فهي من حيث هي طبيعة شئ ومن حيث هي محتملة لان يعقل عنها صورة كلية شئ وايضا من حيث عقلت بالفعل كذلك شئ ومن حيث هي صادق عليها انها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر شئ وهى موجودة في الاعيان بالاعتبار





الاول وليس كلية موجودة وكذا موجودة فيها بالثاني والرابع من الاعتبارين فان جعل هذا الاعتبار او ذاك معنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في الخارج وان لم يجعل معناهما هذا لم يكن مع كليتها موجودة فيه واما الكلية التى نحن نذكرها فليست الا في النفس انقطع كلامه والاوضح من ذلك ان الكلي برخ من هذه التفاسير قد يعرض للاشياء في الخارج وقد لا يعرض لها بعض آخر منها فيه وكانه نظر اليه قال في موضع آخر فالامور العامة من جهة موجودة في الخارج ومن جهة ليست موجودة فيه **قال** التشخص المخلوط **اقول** يعنى كما ان الطبيعة مخلوطة بالتشخص كذلك التشخص مخلوط بها فلا يمتاز احدهما عن الآخر فلو يكون التشخص ايضا متشخصا لان التشخص انما يكون بحسب الوجود المجازي كما سبق ذكره فاشار الى دفعه بان التشخص على نحو شاكلة الطبيعة يعنى ان العقل اذا حلل التشخص الخارجي الى طبيعة وتشخص وجد العقل الطبيعة غير ابية عن الاشتراك الكلي والتشخص ابيا عنه والتشخص باعتبار الوجود المجازي ابي عن الاشتراك الكلي وبالجملة الموجود في الخارج ليس بكلي ولا جزئي لانهما مخلوطان في الخارج ليس احدهما ممتازا عن الآخر بل يمتاز احدهما عن الآخر انما هو عند التحليل والتحليل شان العقل فثبت ان امتيازهما لا يكون الا عند العقل **ما ذكره** غير صحيح **قال اقول** غير بالنصب على ان يكون مفعولا ثانيا لقوله تصادقه **قال** ولا بالامكان **اقول** اى ولا يحمل بالامكان قوله الا على هوية **اقول** متعلق بقوله غير صحيح الحمل وقوله ولا بالامكان يعنى لا يصح الحمل الا على هوية معينة ولا يمكن الحمل على هوية معينة **قال** ان المطالب **اقول** اعلم ان البرهان قد يلحظ من حيث المحمولية بالحد وح يكون المطلب منحصرا في القسمين لا اربعة اقسام وهما مطلب ما بقسميها ووجه ذلك ان مطلب لم ح يكون داخلا في مطلب ما لانه اذا قيل لم وقع الخسوف فقيل في جوابه لحيلولة الارض فكان السائل بلم ح اى حين اذ كان مراد السائل بلم البرهان الملحوظ سائل عن حقيقة ما هو علة النتيجة فالسؤال بماية العلة فيكون مطلب لم داخلا في مطلب ما واما مطلب اى فهو داخل ح ايضا في مطلب

واما اذا لم يكن المرام في الدليل الحظ برهانا امرفا يكون مطلب لم مطلبا على حدة ونظير امهات
المطالب اربعا لان مطلب اى ايضا لا يحظا رجاعه الى مطلب لم قال ارسطاطاليس في
كتاب طوبيقا ان الحد هو القول الدال على ماهية المحدود اى كمال وجوده الذاتى وهو ما يحصل
من جنسه القريب وفصله فلا يستبعد ان يكون علة الشئ بالحقيقة ما يكون سببا لظهوره
فى الشيخ في فن البرهان من الشفا ان لقايل ان يقول ان الحد يعرف جوهر الشئ و
ذاته فكيف تؤخذ فيه الاسباب الخارجة عنه ثم اجاب عنه بقوله فالجواب انه انما
تؤخذ في هذا الشئ لان جوهره يتعلق بتلك الاسباب واضافته اليها ذاتية له فى جوهره
ان كان من الاسباب الخارجة عن الشئ ما هو كذلك ولا يمكن ان نعرف ماهية جوهره
الا بذكر اسبابه بل يجب ان نعرف الحق ونعلم ان حد الشئ من جهة ماهيته يتم باجزاء
قوامه وما ليس خارجا عنه ويتم من جهة انيته باير العلل حتى تتصور ماهيته كما هو موجود
ويتحقق بذلك ما تقوم مهيته في الوجود فتتم به وجوده فتقع لتلك المهية حصول لتمام انتهى
ومن هنا ظهر سر ما ذكره بقوله ان ما هو الخ وذلك لبساطة الانوار المقدسة فانه كان من
الاجزاء تعرضها العقل فيكون اجزاء الحدود ها لا لقوامها فاذن تحديدها بانيتها معرفة
اسبابها وكذا معرفة لميتها الغائية وشرافة بعضها واجليته مثل الصادر الاول حيث
لا يتقدم عليه الا ذات مبدعه القيوم جل ذكره فهو الذي قد اتيته واخرجته من الليس
المطلق دون ما بعده من العقول في السلسلة الطولية لسبق المتوسط عليه وان لم يكن
المادة فيكون ذلك اجل مبدعاته واول مجعولاته لترتبه على محوضة امره وصرافة
ابداعه وبالجملة اضافة البارى القيوم اليه بخصوصه بالفاعلية والغائية والمبدائية
والمعادية والى ما عداه اعنى مجموع عالم الامر وجميع مراتب الامريات وهويات الابداعيات
الشواهق والعوالى من العقول بل النفوس باسرها في وجودها وتايشها وعودها وذاتها
وفعلها بما هي ملحوظة الاسناد في تلك الجهات والاعتبارات الى باريها الحق سبحانه فلحظ

ان



ان افاعيل العقول الفعالة وتاثيرات النفوس المدبرة بامر فعاليته وصنع تدبيره ثم نعلم من ذلك
لمية كون شانه النفس الحكيمة الناطقة البشرية عند استتمام مرتبة العقل المستفاد و
استكمال نصاب التاله والتقدس ومهاجرة اقليم الحس ومرافضة عالم الهيولى التى هي بالحقيقة
القرية الظالم اهلها تنسلخ عن عوارض النفسية وتستحق اسم العقل الناصع وتنخرط في
سلك الملكوت الاعلى ويكون آخر السلسلة العودية مثابة العقل في اول السلسلة البدوية
فاذن كما كان العقل اولى المراتب في سلسلة البدو صار اخرة المراتب في سلسلة العود
فيكرر الملكوت الاعلى في دايرة الوجود في نظم الجملى اولا واخرا فقد وضح بحيوثيته كلامه في
ان مطلب ما فيه مطلب لم على ابين بيان واظهر تبيان تمت وكلوها الاسلمان سؤالا و
جوابا يعنى ان السؤال بالماء الشارحة لا يكون المطلب منه الا الحقيقة والمهية التى قد
وضع الاسم لها كما ان السؤال بالماء الحقيقية عن حقيقة الشئ ومهيته لكن الفرق بينهما بان
الحقيقة في مرتبة ماء الشارحة تخمينية لا تلحظ تقررها في مرتبة المائية الحقيقية تلحظ تقررها
لان السؤال بالماء الحقيقية سؤال عن حقيقة المهية المتقررة لا التخمينية لان ترتيبا المطالب
هكذا الاولى ما ما امهات اربعا ازل فان قلت انه كيف يصح ان يكون مطلب الاى
مطلقا من مطالب اصولية مع انها معدودة من المطالب الفروعية قلت انه لما كان عبارة عن
انيته الشئ وحقيقته بجوهر ذاته اذا كان سؤالا عن الفصل او صفاته اللاحقة بدان كان
سؤالا عن الخاصة ويكتفى بالفرق يدخله مطلب الهل المركب والحال ان مطلب الاى في بالفرق
داخل في الهل المركب المقيد وانما يطلب به التميز اما بالصفات الذاتية واما بالخواص كما نص عليه
شريك في النجاة مع انه جعله هناك من مطالب اصولية وان هو لم يجعله منها نظرا الى انه يرجع الى
مطلب الهل المركب المقيد واما جدى المعلم فذهب الى جعله على وفاق ما عليه شريكه وذلك لكون
رجوعه الى مطلب الهل على سبيل الفرق ولا يكاد واما بالفعل فهو انية الشئ بحسب حقيقته واعراضه الحقيقة
من كما يلوح مما ذكره جدى الفاروق بقوله والاى لتميز المهية وانية الحقيقة الخ والهل انه بالحقيقة من

مطالب اصولية بالفعل وجواز جعله من مطالب الهل المركب لا يستلزم كونه بالفعل منها والا
لكانت ساير الفروع داخلة في الهل المركب المقيد فلو يصح في الكيف ان يقال هل هو اسود وفي
الكم هل هو عشرة وفي الاين هل هو في الدار وفي المتى هل هو في ذلك الزمان او الآن وفي
هل هو زيد على انه يجوز ان يرجع كل ذلك الى مطلب اى وذلك كان يقال اى مقدار له وفي اى
موضع هو وفي اى زمان هو واى شخص وايضا يمكن ان يرجع مطلب لم بكلى مطلبى هل لانه اما ان
يطلب علة التصديق فقط واما ان يطلب علة التصديق والوجود معا وعلى التقديرين
اما ان يطلب علة الوجود او العدم لموضوع او علة وجود شئ او عدمه له على انه يصح ايضا
ارجاع ذلك الى مطلب ما لعلة فيكون داخلا في مطلب ما العلة بجلاء فيه وكذا يصح ارجاع
هذا المطلب اى ذلك المطلب اى مطلب لم قال المعلم الاول اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك
لان كل جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه كانه جزء لكنك تراه كالكل وذلك انك لا تاخذ
جميع اجزاء العالم كان بعضها من بعض لكنك تتوهم كلها كانها شئ واحد لم يكن احدها قبل
الآخر فاذا توهمت العالم واجزاؤه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهما عقليا فيكون اذا
عرفت ما العالم عرفت ايضا لم هو معا فان يبلغه هذا العالم علما وصفناه بالحرى ان يكون
العالم الاعلى على هذه الصفة ثم قال كما يجب تحرك بعض اجزاء الاوتار بحركات بعض ذلك
بمنزلة وتر واحد ممتد متى حرك اخره بحركة تحرك اوله وربما حرك بعض الاوتار فحرك الوتر
الآخر كانه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم منظومة كلها بنظم واحد وربما حرك
الضارب العود فتحرك اوتار العود الآخر بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك جزء من
اجزائه مباينا لصاحبه مفارقا فتحرك اوتار العود بحركته جزء آخر وهذا مما يدل على ان بعض
اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحيوان هذا ثم لا يخفى
انه لا ينافي ما ادعيناه من السؤال عن الشئ بلم سؤال عن علته بما هي فلو سلمنا في ارجاعه اليه وبالجملة
انه لا ينافي مغايرة مطلب ما الشئ لمطلب لم الشئ ان يكون لم الشئ هو مطلب ما علة ذلك الشئ

قد



المصاحبة الواقعة بين شيئين انتهى محصل ما افاد جدى الفاخور وانما حمل المعية في التقدم على
المصاحبة الاتفاقية بناء على انه لا يصح ان يكون علتان موجبتان لمعلول واحد وذلك كلى
ما عليه امر المعلولين لجواز ان يكون معلولى علة موجبة واحدة وان كان ذلك من جهتين
مختلفتين ومن الظاهر انه يجب ان يتاخر ما مع المتاخر دون ان يتقدم ما مع المتقدم
واما الفاضل الرازى فلما حمل المعية في الصورتين على التلازم فقد حكم بالاشكال وحكم
ان المعية في الصورتين على التلازم لو كان بمجرد لزم فهي لا تستلزم الاشكال في الفرق بين عدم تقدم ما مع
المتقدم على الشئ على ذلك الشئ وذلك حيث يجوز ان يكون احد المتلازمين علة لا خرى دون
الآخر ولا يلزم من ذلك انفكاك احدهما عن الآخر في الوجود بل تا في العلية وذلك بخلاف
ما عليه امر ما مع المتاخر معية على التلازم حيث يستحيل ذلك لان يكون كلاهما معلولي لعلة واحدة
الا ترى ان الفلك الاول والعقل الثاني لما كانا متلازمين يكونان معلولي علة واحدة هو
العقل الاول فيصح ان يكون ما مع المتاخر بالذات متاخرا عما هو متقدم عليه ومع ذلك
لا يلزم من عليتنا احدهما لشئ علية الآخر لذلك الشئ مثلما يكون العقل الثانى علة للفلك الثاني
ولا يكون الفلك الاول علة له ومع ذلك لا يلزم انفكاك احدهما عن الآخر ومن هنا لاح
انه لا يلزم حمل المعية تارة على المصاحبة الاتفاقية وتارة على التلازم بل يصح حملها في الموضعين
على التلازم والحكم بالفرق بين ما مع المتقدم وبين ما مع المتاخر فان قيل العلة لكل التلازمين واحدة
غاية ما في الباب ان يكون جاعله لكل منهما حيثية تقييدية قلت لو كان هذا القدر كافيا
في التلازم لكان بين جميع الموجودات تلازم لان كل واحد من الموجودات مستند الى الواجب
على ما هو الحق بحيثية اسناد الآخر والجواب عن منع الشبهة هو ان ضابط التلازم هو ان يكون
جاعل لكل منها حيثية تقييدية قلت لو كان هذا القدر كافيا في التلازم لكان بين جميع الموجودات
احد المتلازمين علة للآخر او يكون المتلازمان معلولي علة لكن لا مطلقا بل يكون كل واحد

من المعلولين بالنظر الى طباعه بحيث يكون مستوجبا استناده الى العلة التي هي علة للاخر
بعينه لكن من حيثية يكون الحيثية في درجة الحيثية التي تصدر الاخر عنها فالحيثية في
صدور المتلازمين وان كانت اثنتين لكن لا تنفك احديهما عن الاخرى مثلا اذا صدر العقل
الاول عن الواجب تع يحكم العقل بان فيه حيثيات ثلث احديها الامكان الذاتي لتلك الذات
اى العقل الاول وثانيها الوجوب بالغير لتلك الذات وثالثها الوجود وتغاير الحيثيات
لا يكن بحسب نفس الامر لان الامكان الذاتي للعقل الاول لا يمكن انفكاكه عن الوجوب بالغير
والوجود للعقل الاول لما اذا تمهد هذا فنقول العقل الثاني والنفس للفلك الاول لما بان ذلك
ان الصادر الاول بالنظر الى طباعه يستدعي ويستوجب ان يستند اليه تع بلا واسطة
والعقل الثاني والنفس للفلك الاول يستوجب كل واحد منهما بالنظر الى طباعه استناده الى
الواجب بالذات لا انهما يتوقفان سوى تينك الحيثيتين لصدورهما عن الواجب تع كما ان العقل
الاول لا يحتاج في وجوده سوى ذات الواجب تع والفلك الاول كل واحد من الامور الثلثة
عن الواجب تع في تلك الحيثيات في حيثية الوجوب بالغير للعقل الاول يصدر العقل الثاني عنه
ومن حيثية الوجوب يصدر نفس الفلك الاول ومن حيثية الامكان يصدر الفلك الاول لكن
العقل اشرف من النفس والوجوب اشرف من الوجود لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وكذا
النفس يستدعي استناده الى العلة التي يكون تلك العلة علة للاخر لكن من حيثية تلك
الحيثية في درجة الحيثية التي تصدر الاخر عنها منها فذلك الاستدعاء والاستيجاب ناش
من خصوصية ذات العقل الثاني وذات النفس التي للفلك الاول فاذا ثبت ذلك
الاستدعاء والاستيجاب يمتنع وجود احدهما بدون الاخر بالنظر الى مقتضى طباعهما
لا بالصحابة الاتفاقية فمعنى قولهم ان كون شيئين معلولين لعلة واحدة لا يكفي في التلازم
بل لا بد في التلازم من الربط بينهما هو انه لا بد في اتحاد المعلولين ان يكون الربط بينهما بالنظر





الى طباعهما كما ذكرنا في العقل الثاني ونفس فلك الاول حتى يتصور التلازم بينهما وبالجملة لا يكفي
في التلازم بين الشيئين كونهما معلولي علة واحدة مطلقا بل لا بد في المعلولين للتلازمين
ان يكون كل واحد منهما بالنظر الى طباعه موجبا استناده الى العلة التي تصدر عنها
الاخر لكن من حيثية تكون تلك الحيثية في درجة الحيثية التي تصدر الاخر عنها منها فان قلت
حيثية الامكان الذاتي للعقل الاول وان كان متقدما على وجوبه بناء على ما تقرر من
انه امكان فاحتاج فاوجب لكن تقدمه بحسب نحو من انحاء مرتبة نفس الامر اعني من لحاظ
العقل لان في نفس نفس الامر لا ينفك احدهما عن الاخر والوجوب والامكان للعقل الاول
لا يمكن تغايرهما بلحاظ في اصل نفس الامر فالمراد بكونهما في درجة واحدة ليس بحسب المرتبة
العقلية بل المراد كونهما في درجة واحدة بحسب نفس الامر والتلازم ليس بين تينك الحيثيتين
بل التلازم بين الصادرين في تلك الحيثية وايضا التلازم بين الشيئين ليس باعتبار المرتبة
العقلية بل باعتبار نفس الامر كما بين العلة والمعلول وكل من المعلول ليس في مرتبة ذات
العلة فان قلت اذا لم يكن بين الحيثيتين تلازم بل صحابة اتفاقية بل التصحيح قاعدة الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد واما تصحيح التلازم انما هو باعتبار كون كل واحد من المعلولين
بالنظر الى طباعه بحيث يستدعي ويستوجب استناده الى العلة التي تصدر عنها الاخر
لكن من حيثية يكون تلك الحيثية في درجة الحيثية التي تصدر عنها الاخر منها هذا
ما ذكروا في المتضايفين مثل الابوة والبنوة فانهما متلازمان مستندان الى علة
واحدة هي الولادة لكن من حيثيتين احدهما تحقق الهضم الرابع للمني في صلب الاب وثانيهما
تحقق الهضم للمني في رحم الام ويكون كل واحد من الابوة والبنوة بالنظر الى طباعه بحيث
يستدعي ويستوجب استناده الى العلة التي تصدر عنها الاخر لا مطلقا بل من الحيثية التي
تكون في درجة الحيثية التي تصدر الاخر عنها منها لكن في المتضايفين امر اخر ايضا وهو
ان كل واحد من المتلازمين يحتاج الى معروض اخر من حيث هو معروض اخر وهذا المعنى نشأ
من خصوص طباع المتضايفين واعلم ان خاتم المحققين بهمن كه سره ذكره في رسالة وجوب



الموت ان الموت واجب بالدليل العقلي بيان ذلك ان اجزاء البدن سواء كانت متولدة من
المني او من جزء في التحصيل والغذاء الذي يصير جزء البدن انما يحصل له الهضم الرابع لا
الخامس فلو يكون الشيء الذي له الهضم المني فان قيل بعد تولده يصير الاجزاء الاصلية
ومثل الاجزاء المتولدة من المني كان في سن النمو قلت يصير الغذاء شبيها بالعصر لا انه
يحصل لها الهضم الخامس فالذي له الهضم الخامس مزاجه قوي والذي له الهضم الرابع
لا يكون مزاجه بمثابة مزاج الامر الذي له الهضم الخامس فلو جرم اذا وقع التحليل في
الاجزاء الاصلية على قدر لا يمكن معه الحيوة يلزم ازالة الحيوة وفيه نظر لجواز ان ينتهي الى
قدر وورد معه الحيوة واعلم ان الامام وصاحب المحاكمات في شرح الاشارات اتفقا بان
الشيئين المتضايفين كافيين في تحقق التلازم ولا نفتقر الى الاستناد الى علة واحدة فان
قيل يعني في منعهم شيء واحد وهو ان التلازم لا يتحقق بين شيئين ما لم يكن بينهما افتقار
كما صرح شيخ الصناعة في الاشارات فالشيئان المتلازمان اذا كان احدهما علة والاخر
معلولا لا يتحقق الاحتياج بينهما واذا لم يكن احدهما علة والاخر معلولا كما في معلولي علة
واحدة كما في المتضايفين فلو يتصور الاحتياج قلت المراد بالافتقار اعم من ان يكون على
سبيل وجد من وجد كما في المتلازمين اللذين احدهما علة والاخر معلول او على سبيل الارتباط
مطلقا اي برزخ بين الافتقار بمعنى وجد من وجد وبين الصحابة الاتفاقية وهذا كما في
معلولي علة واحدة بمعنى ان يكون كل واحد من المعلولين بطباعه يستوجب ان يستند الى علة
الاخر لكن من حيثية يكون تلك الحيثية في درجة الحيثية التي تصدر الاخر عنها منها وهذا
نوع من الربط العقلي بينهما فافهم ان صاحب المحاكمات ذكر الشبهة حيث قالوا في اثبات
التلازم بين معلولي علة واحدة كلما تحقق احد المعلولين تحقق العلة وكلما تحقق العلة
تحقق المعلول الاخر فكلما تحقق احد المعلولين تحقق المعلول الاخر فاعترض صاحب المحاكمات
وعرض ايضا على هذا القياس بان قولكم كلما تحقق العلة تحقق المعلول الاخر ان اريد ان
علة احد المعلولين بعينها علة للاخر فهو كاذب لان العلة الواحدة بعينها لا تصدر عنها شيئان



تم تصير اجزاء الاصلية لها الهضم الخامس



تأمل وكلاهما لا يصلحان سوالا وجوابا الا ان يعنى ان السوال بما الشارحة لا يكون الطلب منه
الا الحقيقة والماهية التي قد وضع الاسم لها كما ان السوال بما الحقيقية عن حقيقة الشيء وماهيته
لكن الفرق بينهما بان الحقيقة في مرتبة ما الشارحة تخمينية لا يلحظ تقررها في مرتبة الماهية الحقيقية
لا ان السوال بما الحقيقية سوال عن حقيقة الماهية المتقررة لا التخمينية لان ترتيب المطالب
هكذا الاول ما الشارحة ثم هل البسيطة ثم ما الحقيقية ثم هل المركب والاجمال والتفصيل
واعلم ان الحد الحقيقي يكون للانواع مطلقا سواء كانت بسايط كالعقول او المركبات
كالاجسام المركبة في الخارج والحد التوسعي انما يكون للاجناس والفصول واما المطالب
بحسب ما يحتاج اليه هنا فانها بالقسمة الاولى ثلثة اقسام وبالقسمة الثانية ستة اقسام اما
بالقسمة الاولى فمطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما ما الذي يطلب به
معنى الاسم وشرحه كقولنا ما الخلا وما العنقا والثاني ما الذي يطلب به حقيقة
الذات مثل قولنا ما الحركة وما المكان ومطلب هل قسمين احدهما مطلب هل الشيء موجود على
الاطلاق او ليس موجودا فيكون على الاطلاق فيكون الموجود محمولا ثنائي التركيب وهو مطلب هل
البسيط والثاني هل الشيء موجود كذا او ليس موجودا كذا فيكون الموجود رابطة لا محمولا كقولنا هل الانسان
موجود حيوانا او ليس موجودا حيوانا ومطلب لم قسمين فانه اما بحسب القول وهو الذي
يطلب الحد الاوسط وهو علة لا عتقاد القول والتصديق في قياس ومطلب اما بحسب الامر
نفسه وهو مطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقا او وجوده
بحال واما مطلب اي والكيف والكم والاين ومتى وغير ذلك فهي راجعة بوجه الى الهل
المركب فان اراد احد ان يكثر المطالب بتعديد هذه فليفعل الا ان المطالب العلمية الذاتية
هي تلك ومع ذلك فان مطلب اي ابسط من هذه البواقي واشد لا له على المطلوب به
وانما يطلب تميز الشيء بما يخصه وذلك اوسع مذهبا والغرض محالا وان احب احد ان يجعل
مطلب اي مشتملا بوجه على مطالب كيف وكم وغير ذلك في مطلب هل ولم يطلبان التصديق
ومطلب ما واي يطلبان التصور ومطلب ما الذي بحسب الاسم مقدم على كل مطلب واما

مطلب ما الذي يحقق الامر في نفسه فتاخر عن مطلب هل البسيط واعلم ان كلام جدي المحقق
القمقام قدس الله تعالى نفسه القدوسي ليشا الى دفع شبهة وهي ان الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال
والتفصيل لا يتمشى مطلقا لان الحدود الاسمية لا اجمال فيها اصلا لان الحدود الاسمية انما
يكون باعتبار وضع الالفاظ لمعانيها ولا اجمال في وضعها بخلاف الحدود الحقيقية فان المحدود
لما كان موجودا في الخارج فله اجمال في الخارج والتفصيل باعتبار يلاحظ العقل تفصيله وهي
رتبة المحدودية بخلاف المحدود في الحدود الاسمية فانه في مرتبة التعين ولا وجود له في الخارج
فاشار الى دفع تلك الشبهة بان معنى الاجمال والتفصيل في الحد والمحدود ليس كما علم ذو الشبهة
ولا مدخل للوجود الخارجي والتقرر الخارجي في معنى الاجمالي والتفصيلي المراد في الحد والمحدود
بل الاجمال والتفصيل انما هو باعتبار لحاظ التعين والابهام في اللحاظ التحليلي فالماهية بشرط
شئ اي المرتبة المخلوطة محل المحدود وبعد التحليل اي امتياز لا بشرط شئ وهو الجنس والفصل
والمعتبر عن بشرط شئ وهو النوع مثلا حد وتفصيل فالاجمال والتفصيل باعتبار لحاظ التعين
والابهام لا باعتبار التقرر والوجود في الخارج ولحاظ التعين والابهام لا خصوصية له
بالماهية المتحققة والتخمينية فالاجمال والتفصيل جاريان في الحدود الاسمية والحدود
الحقيقية فلا تفاوت وصاحب الشبهة توهم ان اعتبار الجنس والفصل في العقل والتفصيل
بينهما عند ملاحظة العقل تفصيل حقيقي صرفي ويكون الجنس منفصلا عن الفصل و
بالعكس حقيقة وهو باطل لان تمايز الجنس عن الفصل وبالعكس انما هو في لحاظ
التميز والابهام في هذا اللحاظ ليس التعين تعينا صرفا ولا الابهام ابهاما صرفا بل امر برزخي
بينهما ونظير ذلك عروض الوجود للماهية في الخلط والتعرية تامل منقحان في الكتب الاخر
قوله يشير بذلك الى بطلان ما قيل من ان الفرق بالاجمال والتفصيل في الماهية الحقيقية لا في الماهية
الاسمية وذلك حيث ان ليس الفرق بين هذين المطلبين بتقرر الماهية ووجودها في احدهما
دون الاخرى كما نص عليه شريكه بقوله واما بحسب الذات كقولك ما الانسان في وجوده
وهذا تعريف حقيقة الذات ستقدمه اهل المطلق تامل واما الرسوم قوله المراد بالرسم





هنا الرسم الاصطلاحي اي الرسم باصطلاح اهل المنطق لا الرسم الذي هو بحسب المعنى
باصطلاح اهل الحكمة واعلم ان قول المص واما الرسوم رد على المتاخرين القائلين بان الشئ
اذا تصور بالرسم يكون العلم بالشئ حقيقة وبالرسم بالعرض وهو باطل لان المعلوم حقيقة
هو رسم الشئ والشئ معلوم بالعرض لان المعلوم لا يكون الا الحاصل عند العقل والحاصل
عند العقل هو رسم الشئ لا الشئ فالمعلوم هو كنه الرسم لان المعلوم لا يكون الا بالكنه
عند المحققين ورد على المحقق الدواني ايضا لانه يفهم ان العلم لا يكون الا بالكنه وعلم ان
العلم برسم الشئ لا يكون علما بالشئ حقيقة بل هو علم بكنه الرسم ومع هذا قال بانه يجوز
ان يعلم الشئ بالرسم اولا ثم تطلب بهليته البسيطة فاذا لم يكن العلم بالشئ الا بالكنه لم
يصح العلم بالشئ سواء كان بالماهية الشارحة او الحقيقية الا بالكنه فما يقع في جواب
ما الشارحة واما الحقيقية يجب ان لا يكون الا ذاتيات الشئ ولا يقع الرسم المذكور في
جواب ما الشارحة كما توهمه المحقق الدواني وبالجملة لا خفاء في انه فرق ما بين شرح معنى
الانسان وبين شرح وجه معنى الانسان وفرق ما بين معلومية معنى الانسان حقيقة وبين معلومية
ما هو وجه الانسان حقيقة فاذا وقع شرح الانسان بشرح وجهه يكون الشارح حقيقة
شارح الوجه ولا يحصل حقيقة شرح ما هو معنى الانسان حقيقة نعم لا يكون لمعنى الانسان
حقيقة ما شارحة حقيقة بل وقع الاكتفاء بالماء الشارحة لمعنى الانسان حقيقة لان الماء
الشارحة لوجه الانسان يكون ما شارحة باهو معنى الانسان حقيقة فعلى هذا التقرير لا يكون
لمعنى الانسان ما شارحة حقيقة واعلم ان من المشيئات الفاحصة الغامضة ما سلكه المحقق
لا هذا ولا ذاك وذلك حيث قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه
بهما تعريف رسمي قال والدي العليم الموفق رضوان الله تعالى عليه باه الرضوان ومن البين
ان التعريف الرسمي ما يكون تعريفا معنويا لا تعريفا لفظيا سواء قلنا انه رسم اسمي او رسم
حقيقي باعتبار وجوده ولا وجوده كما ان الحد حد اسمي وحد حقيقي ثم ان ما ذكره المحقق
بقوله او رد تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين ساير ما ينطبق على ما ذكره الحاكم ولكونه



تعريفا رسميا بناء لا ان يقال انه بمنزلة المتصور ابتداء لا من حيث كونه مسبوقا بلفظ لم يفهم معناه
بخصوصه ولهذا اعاد عن مطلب ما وان اطنب المحقق هنا اشارة الى هذه الامور الدقيقة
الرشيقة من كونه في قوة التعريف الرسمي من حيث كونه مدلولا عليه بهذا اللفظ ومن
رجوعه الى المطلب التصديقي لكن الحق ان ما يفهم من ظاهر كلام المحقق فيما ذكره بقوله
لان الشئ الواضح بحسب حقيقته ربما يكون ملتبسا الى قوله ويكون ما يتميز من اعراضه الخ
مساعد للزكى القائل المنصور ولعل سعيه كان فيه مشكورا حيث قال بل في كلامه
عبارات صريحة ومن هنا يتايد الاشكال الذي اورده عليه بقوله منها ان المعرف يجب ان
يكون قبل التعريف الخ وذلك لانه لو جاز توجيه كلامه بالتعريف اللفظي لا ندفع هذا
عنه ايضا ضرورة ان يميز عن جميع ما عداه لا ينافي كونه ملتبسا بغيره بحسب كونه
مدلولا عليه للفظ ما بخصوصه لكن الظاهر بل الصريح من كلام المحقق كونه تعريفا
حقيقيا لا لفظيا وما ذكره بقوله كونه تفسيرا للاسم لا ينافي ذلك لانه بمنزلة التعريف
الاسمي الشامل للحد الاسمي والرسم الاسمي فان قلت ان التعريف الاسمي يغاير تفسير
الاسم الذي قد يعبر عنه بمفهوم الاسم مغايرة بالذات قلنا كلامنا ليس في ذلك بل
في التعريف الاسمي الذي عبر بمفهوم الاسم تامل وصورة الامر فيها عند التفتيش قوله يعني
اذا فتشنا الحال في هل وجود الشئ في نفسه لان الوجود ليس مثل ساير العوارض لان الوجود
ليس مطابقه الا الذات وكلام جدي مشعر بذلك وكذا ما نص عليه شريكه في الشفاء حيث
قال ان المطالب ترجع الى هل الشئ وما الشئ وعلى هذا السبيل ايضا قوله في النجاة ان
مطلب هل يتعرف به الايجاب او السلب وبالجملة التصديق به وهو اما مطلب هل مطلقا
كقولنا هل الله موجود وهل الخلا موجود وانما يتعرف حال الشئ في الوجود المطلق
او العدم المطلق واما مطلب هل مقيدا كقولنا هل الله خالق البشر وهل الجسم محدث
وانما يتعرف به هل الشئ موجود على حال كذا او ليس على حال كذا انتهى كلامه وانما قلنا ذلك
لان الوجود لما كان منتزعا عن الذوات المتجوهرة من دون حيثية تقييدية فلعل السؤال





عن هو السؤال عنها فيكون مطلب هل على قسمين مطلب هل البسيط ومطلب هل المركب ثم ان جدي
لما ذهب الى الجعل البسيط فبالحري ان يكون هناك سوال عن الجعل البسيط الحقيقي وان كان
التكثر في جزء التعبير فلا يلزم ان لا يكون للقضية جزء تامل بازاء مطلب الما قوله يعني يمكن ان
يعتبر مطلب من بازاء مطلب الما بمعنى ان الماء لتطلب الحقيقة الكلية ومن لتطلب الحقيقة
الشخصية فهما شريكان لطلب الحقيقة المتقررة لكن الما لطلب الحقيقة الكلية ومن لطلب
الحقيقة الشخصية فيمكن ان يجعل مطلب من في درجات مطلب الماء ويمكن ان يجعل مطلب من
في درجات مطلب الاي ايضا بناء على ان اي لا تميز النوعية فهما مشتركان في طلب الاشياء
واعلم ان المطلوب بمن هو تعيين الشخص من بين الاشخاص فيلزم ان يجاب في السوال
بمن الذاتيات والمشخصات جميعا لكن في جواب السوال بالماء الواجب في الجواب هو الذاتيات
فقط لا العوارض المشخصة واعلم ان صدر المدققين مذهبه ان التفاوت بين الكلي و
الجزئي بنحو الادراك والمدرك واصرفيهما فليس في الجزئي امر زائد على الكلي ومن بعض دلائله على
هذا المطلب هو ان القوم لم يذكروا للجزئي مطلبا على حدة بل ذكروا مطلب الماء للكلي والجزئي
فلو كان في الجزئي امر زائد على الكلي لكانوا يذكرون مطلبا على حدة وهذا غلط نشأ من
قلة التتبع لان مطلب من مذكور في كتب الحكماء من شرح الاشارات وغيره تامل اما لمجرد
التصديق بالعقد قوله الرابع انه ان سال سايل وطلب علة التصديق مثلا اذا اعتقد
شخص بان زيدا متحرك ويجيب ذلك الشخص بانه رآه متحركا فلهذا اعتقد بكونه متحركا فهذا
القسم من الدليل وان كان الوسط علة لوجود التصديق لكن لم يجعله القوم داخلا في
البرهان اللمي بل جعلوه داخلا في البرهان الاني لان البرهان اللمي هو ما يفيد العلم بوجود
شئ على سبيل الوجوب ومثاله حركة زيد في المثال المذكور لا يفيد العلم بوجود الحركة
على سبيل الوجوب نعم يفيد العلم بوجود الحركة لان مفيد العلم بوجود الشئ لا يكون الا في
جنبه العلم بالعلة ويجي هذا التحقيق ان شاء الله تعالى تامل منتشر حتى النتيجة قوله المراد بكونه

الاصغر والاكبر واعلم ان فى العبارة مسامحة لان العقد عند جمهور المحققين الفاخورى اما مضمون الموضوع المتلبس بالمحمول وكون النسبة بينهما ملحوظة بالعرض ولا يتعلق التصديق بالنسبة التى بين عند المص بل يتعلق التصديق بالموضوع المتلبس بالمحمول وكون النسبة بينهما ملحوظة بالعرض واعلم ايضا ان فى قوله نسبة حدى النتيجة فائدتين احدهما التعميم وهو ان حدى النتيجة اعم من ان يكونا فى الهليات البسيطة او فى الهليات المركبة وثانيهما ان مفاد البرهان بقسميه هو الوجود الرابطى اى وجود الاكبر او لا وجوده للاصغر لا وجود الاكبر فى نفسه ووجود الاكبر للاصغر كما فى الموجبات و لا وجود الاكبر للاصغر كما فى السوالب وبالجملة ان الثابت بالبرهان بكلا قسميه هو الوجود الرابطى اى وجود الاكبر للاصغر لا وجود الاكبر فى نفسه بل وجوده للاصغر والمراد بالاصغر موضوع النتيجة وبالاكبر محمول النتيجة وقد توهم بعضهم ان وجود الشئ فى نفسه وان لم يحصل فى القياس الاقترانى لكنه يحصل فى القياس الشرطى كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود وهذا توهم كاسد فاسد لان الجزم بوجود النهار فى تلك الصورة ليس مطلقا بل هو على تقدير طلوع الشمس فالجزم بوجود النهار يكون بالوجود الرابطى وهو وجوده على تقدير طلوع الشمس قال فان كان مع ذلك علة لمفاد العقد اقول يعنى بذلك انه لا يكفى فى كون الدليل برهانا لميا كون الاوسط علة للتصديق بالعقد فقط بل لا بد ان يكون مع ذلك علة لمفاد العقد ايضا كقولنا زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فزيد محموم فان تعفن الاخلاط كما انه علة للتصديق بكون زيد محموما كذلك علة لمفاد العقد ايضا اى لكون زيد محموما وقد تصدى الرئيس لبيان هذا المدعى فى فن البرهان من الشفاء والنجاة وغيرهما بان البرهان المطلق هو برهان اللم وهو الذى ليس انما يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى يكون فايدته ان تعتقد القول لم يجب التصديق به بل يعطيك ايضا مع ذلك علة اجتماع طرفى النتيجة فى الوجود فيعلم ان الامر لم هو فى نفسه كذا فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة لانه علة للحمل الاكبر

٢ / ١ / ٤ / ٧ الى اللم وكان





اما على الاطلاق كقولك هذه الخشبة مثلا اما لها شئ فتوى الحرارة وكل شئ اما له شئ قوى الحرارة فهو محترق فهذه الخشبة محترقة واما لا على الاطلاق بل هو علة لوجوده للاصغر مثل ان يكون الحد الاوسط نوعا والجنس او فصل او خاصة فحمل ذلك عليه لا ويحمل بسببه على ما وضع مثل قولنا كل متساوى الساقين فهو مثلث وكل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين و اما برهان الان فهو الذى انما يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة عند الذهن والتصديق فيفيد ان القول يجب التصديق به ولا يعطيك ان الامر فى نفسه لم هو كذلك لان الحد الاوسط فيه ليس هو علة الاكبر فى ذاته بوجه ولكنه علة لوجود الحد الاكبر فى الاصغر وربما كان معلولا له كقولنا هذه الخشبة محترقة فاذا اقد احالها شئ حار فالاحتراق معلول لما ان الشئ الحار ولكنه علة للتصديق بوجود الحد الاكبر فى الاصغر وبالكان هكذا قاليتم دليلا انتهى ولا يخفى ان هذا ما عليه الاشراقيون الخ فلذا ما شيخ اتباع الرواقيين ويحيى مراسم الاشراقيين فى كتابه حكمة الاشراق ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا ويسمى ذلك برهان لم لاعطائه اللمية بالوجهين وقد يكون علة لنسبة الطرفين فى الذهن فقط ويسمى برهان الان لا قتصاره على انية الحكم اى على ثبوته دون لميته فى نفسه وقد يكون هذا الاوسط معلول النسبة الا انه اظهر عندنا فلهذا يجوز ان نستدل به عليها لا لانها علة وبعد التيا والتى ظهر ما هو المدعى فى هذه البراهين وان غفل عنه كثير من المتأخرين قال فان كان الاوسط فيه معلولا لمفاد العقد انتهى واعلم ان هذا اشارة الى دفع شبهة عظيمة اوردت على القول بان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولى علة واحدة وتقرير الشبهة هو انه لا يصح التلازم بين معلولى علة واحدة لان العلة الواحدة ما دامت واحدة لا يصدر عنها الا واحد بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذن يجب ان يصدر كل واحد من المتلازمين من حيثية غير الحيثية التى يصدر عنها الملازم الآخر فالحيثيتان تقييديان فى الحيثية التقييدية



مكثرة لذات الموضوع فالعلة للمتلازمين تصير متعددة لان ذات الفاعل مع حيثية اخرى متعددة العلة التامة لان العلة التامة لاحدهما غير العلة التامة للآخر فاذا كان احد الشيئين معلولا لعلة والآخر معلولا لعلة اخرى لا يكون بينهما تلازم اصلا لانه لا ربط بينهما اصلا بل بينهما مصاحبة اتفاقية فى الوجود والمصاحبة الاتفاقية لا يكفى فى التلازم بل لا بد من الربط بينهما قال امام المشككين فى شرحه للاشارات ان الحكماء قد ادعوا مقدمتين احديهما ان ما مع المتأخر متأخر وما مع المتقدم لا يجب تقدمه كما ان الفلك الاول مع العقل الثانى وهو متقدم على الفلك الثانى مع عدم تقدم الفلك عليه و الفرق بينهما مشكل انتهى قال والدى المعظم رفع الله تعالى قدره وجه الاشكال هو ان يقال ان ما نفيد تأخره مع المتأخر عن الشئ عن ذلك الشئ نفيد تقدم ما مع المتقدم على الشئ على ذلك الشئ بيان الاول انه اذا كان بين امرين معية فاذا وجدت العلة التامة لاحد المتأخرين يجب ان توجد ما معه ايضا تحقيقا للمعية ثم ان ذلك المعلول منهما لم يوجد فى مرتبة ذات علته لم يوجد ما معه فى تلك المرتبة والا لتقدم عليه فلا يكون بينهما معية بيان الملازمة ان ما مع المتقدم يجب ان يكون متقدما على ما يتأخر عن ذلك المتقدم لانه لو لم يوجد ما مع المتقدم فى مرتبة وجوده لا يكون معه فى تلك المرتبة لوجب ان تتقدم على ذلك المعلول والجواب عن هذا بانه قد نشأ من اشتباه الوجود فى مرتبة العقلية بالوجود فى الزمان فهو شرك وعن هذا حكم الفاضل الرازى بان الفرق بينهما مشكل ثم ان خاتم المحصلين فى شرحه للاشارات حكم بانه لا اشكال فى الفرق بينهما بعد العلم بان المعية قد يطلق على المصاحبة الواقعة بين شيئين اى عدم انفكاك احدهما عن الآخر كالفلك الاول والعقل الثانى وقد يطلق على التلازم الواقع بين شيئين اما فى الوجود يتعلق احدهما بالآخر كما بين الجسمية المتناهية والتشكل واما بالتصور كما بين الملك ونفو الكلاء فاذا تقرر هذا فنقول ان الحكماء حيث حكموا بان ما مع المتأخر متأخر ارادوا بها المعية

بسم الله الرحمن الرحيم

يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا هو الا هو ولا يعلم ما هو الا هو كلت الالسن عن تعبير صفتك
وانحسرت العقول عن كنه معرفتك صل على محمد اصطفيته لختم كتاب رسالتك
محمد شمس فلك العرفان ومن ارتضيته لفتح باب ولايتك على رب نوع الانسان
وآله ملوك نفوس الامكان ونفوس حسد القرآن خلصنا بلطفك عن آفاتهم
عن الخلل والنقصان ونجنا بفضلك وشفاعتهم عن الخزي والخذلان
انك انت المنان بالاحسان وبعد فيقول احوج المربوبين الى
الرب الحكيم العليم ابن صدر الدين محمد الشيرازي محمد ابراهيم هداه الله صراطه
المستقيم هذه تعليقات لتبيين مطالب قصر المقاصد من كتاب التجريد وشرحه
الجديد وحواشيه للمحقق العلامة الخفري كتبتها اثناء مباحثتها تذكرة للاخوان
المعتنين بكشف معضلاتها ونبصرة للخلان المهتمين بحل مغلقاتها ولا مأمول
ممن طبعه على الانصاف مجبول وعقله بالجد والعناد غير مخبول ان
يصلح ما وجد من الخلل ويصفح عما عثر عليه من الزلل فالمعصوم من عصمه الله



في الازل والتكلان عليه في الآخر والاول قال المصنف انار الله برهانه المقصد
الثالث في اثبات الصانع ثم انهم يعنون باثبات الواجب كما هو الشايع
في العنوان والظاهر من تقرير البرهان لا كما في الحواشي الفخرية من ان المسئلة ان
الصانع موجود لا ان الواجب موجود لما اشتهر انها قضية اولية والتوجيه
بان المقصود اثبات الوجود لما تصور فردا للمفهوم لخرجها عن العلم الالهي
فان المراد على كلا التقديرين ان بعض الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع
هذا العلم باعتبار تميزه عن الفلسفة الاولى فرد خارجي لهذا العنوان او
ذاك كما قال الموجود ان كان واجبا وجعل الموضوع محمولا شايع بل لا كلام
لان الذي يقام عليه البرهان وجوده نفسه من حيث هو علة ومبدأ لسلسلة
المصنوعات وبالجملة وجوده الرابطي لا المحقق كما افاده والدي العلامة طاب
ثراه او الى بعض صفاته كالقدرة مثلا انما ثبت في هذا الكتاب له نفسه
من حيث هو صانع للعالم لا من حيث هو واجب او للتحرز عن توهم التسمية فان
ذلك اللفظ غير متلقى من الشرع ثم ما نقل عن بعض العرفاء من ان وجوده تعالى
بديهي غني عن الدليل فمحمول على بداهة وجود من تضرع كل احد عند المضائق
اليه او على العلم الاجمالي الفطري الذي كل مولود يولد عليه او مبني على ما
ذهبوا اليه من ان كل وجود هو وجود الحق وانه الموجود المطلق والاشياء
كلها ظهوراته وشئوناته كما هو مسطور في كتبهم لا ان العلم به بعنوان انه



واجب الوجود او صانع العالم على ما هو المقرر عند اهل البحث بديهي اذ نظرية هذا
ضروري لا يخفى وقوله وصفاته وآثاره عطف على اثبات الصانع لا على
الصانع والمراد بالاثر هو الفعل نفسه لا المفعول اي وفي بيان صفاته
نفيا واثباتا وتبيين جهة صدور افعاله عنه على ما هو المذكور في الفصلين
الاخيرين فلا مجال لتوهم ان التخصيص ليس على ما ينبغي لان المقصد الثاني
بل الاول ايضا في آثاره ولا حاجة الى تقييدها بالحقيقة او بعدم الوسائط كما في
الحواشي الفخرية تبعا لشرح الثاني لا يعقد على مذهب المليين وغيرهم من محققي
الحكماء على ان فيهما تشتيتا ما لا تخفى قيل في جعل الصفات مقابلة للآثار
اشارة الى العينية فتامل فيه قال الشارح لا شك في وجود موجود اي
من الموجودات البديهية ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل عليه السلام
بالافول والتغير والمطلوب في هذا المقام اثبات مطلق الوجود للواجب
ثم من بيان صفاته يظهر انه غير الجسمانيات فلا فائدة في الترديد ولا حاجة
الى تكلف الاستدلال من بداهة امكان وجوده على بداهة وجود موجود
وجعل الترديد فيه كما في الحواشي الفخرية اذ فيه ما فيه قال الشارح فلا موثر
موجودا اقول وذلك لان موجودية الممكن في الخارج ليست عين ماهيته ولا
لازما لها من حيث هي هي فهي امر مغاير عنها عارض لها فلا محالة يكون
معللة بسبب غيرها وظاهر ان المعدوم لا يمكن ان يفيد الوجود لغيره فتامل



قال المحقق رحمه الله اختار المصنف اه اعلم ان المسالك المشهورة الى اقصر المقاصد ثلثة
احدها منهج الحكماء الالهيين وهم يستدلون بالنظر في الوجود والموجود الذي هو
موضوع علمهم وانه واجب او ممكن على اثبات الواجب والطرق فيه كثيرة
ثم بالنظر فيما يلزم وجوب الوجود على ساير صفاته ومنها على كيفية صدور
افعاله وثانيها مسلك المتكلمين ولما كانت علة الحاجة الى المؤثر عندهم
الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فهم يستدلون بحدوث الاجسام
والاعراض وبطلان الدور والتسلسل على وجود الصانع ثم بالنظر في احوال
الخليقة كالاحكام والاتقان على صفاته كالعلم والارادة
وثالثها مسلك الحكماء الطبيعيين وهم يستدلون بالنظر في الحركة والمتحرك
الذي هو موضوع علمهم بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون التحرك
محركا لنفسه وبتعين ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على وجود محرك اول
غير متحرك ولا متغير لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته
كالمتحرك المنفعل اللبسية الذاتية الى الاسبية قال والدي العلامة طاب ثراه
وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الآفلين ثم بالنظر
في احوال المتحرك على صفاته كمن التلازم بين الاجسام المسمية الحركات
وبين المحدد للجهات والسموات وعدم الحاجة الى جسم آخر وان المتمكن زمان
اذا لم يكن بعضها علة للآخر يجب ان يكون جميعها معلولة لعلة واحدة على

وحدة جاعلها والالجاز انفكاك بعضها عن بعض وهو مستلزم لفسادهما و
بطلانهما قال الله تبارك وتعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ثم ان الشيخ
الرئيس ضاعف الله قدره رجح في الهيات الاشارات منهج الالهيين على
غيره بقوله تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن
الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل المرتبتين المذكورتين
في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد بازاء الطريقين ووسم منهج الالهيين
بطريقة الصديقين وقال المص في شرحه لبيان ان هذا الطريق اوثق
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
فبظاهره يدل على ان منهج الالهيين في اثبات الواجب برهان لمي ومنهج
غيرهم دليل اني والمتاخرون يستبشعون في جعل هذا المنهج لميا تارة
بما قال الشيخ في برهان الشفاء من ان اليقين صح قد يحصل من الاستدلال
بوجود المصنوع على وجود صانعه مع ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا
من سببه فيقولون كون العالم ممكنا مصنوعا علة لكون الواجب علة
وصانعا له اي علة لهذا الوجود الرابطي وانتقال الذهن منه الى الوجود
يحصل بالحدس لا بالاكتساب وتحرير ما يرد عليهم انه يلزم ان لا يكون هاهنا صانعية

صانعية



صانعية تعالى للعالم باعتبار ذاته بذاته بل يكون معلولة لغيره آجابوا بان صانعية
العالم لها ملاحظتان احديهما اخذها بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها
ح كونه الواجب بحيث يكون صانعا للعالم وليست معلولة لغيره وثانيتهما
بحيث يكون صفة للعالم ومعناها ح كون العالم بحيث يكون له صانع فللعالم
صفتان المصنوعية وكونه ذا صانع والاول علة للثاني والنتيجة اذن
هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لكن عند هذا يحصل للذهن العلم بكون الواجب
موجودا صانعا له من غير اكتساب بل يصل به اللم على ما اصطلحوا عليه هذا حاصل
ما ذكروه وانا اقول لا اختصاص لذلك بطريقة الصديقين بل هذه التمحلات
تجري في جميع الدلائل الانية والشيخ ايضا ذكر نحو هذا مقام ان الان ايضا انما
يفيد اليقين بهذه الملاحظة على ان النظر على ذلك التقدير ليس مقصورا على الوجود
نفسه بل صار هذا ايضا استدلالا بحال الخلق على الخالق كما يراه الملك وتارة
يقولون ان الاستدلال بحال مفهوم الموجود وهو احتياج وجود الممكن الى العلة على
حالة اخرى معلولة لها هو ان بعض افراده واجب وهذا ايضا كما ترى وبعضهم
يزعمون ان الحق ان جميع المسالك في اثبات الواجب اني لكن منهج الالهيين
في صفاته وافعاله لمي وغيره اني والترجيح من هذه الجهة وهو خلاف ظاهر
كلام القوم وبعضهم يحيلون تيسيرها بالالم ثم اقول طبيعة الوجوب لما كانت
ما طبيعة عينية لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متاخرة بالذات عنها كالظهر

في ص

[illegible]

من تتبع عبارات الشفاء ونحوه فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات على
الموجود بما هو واجب و الواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور من
ان ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان الممكن ما لم يتصف في مرتبة العقل وجوده
بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لا ان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب
متقدم على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه فتامل اذا تمهد هذا فلا يخفى
عليك ان الاستدلال بالموجود بما هو موجود ولو فرد في الخارج على الواجب
بما هو واجب ولو فردا خارجيا برهان لمي بلا شك وتكلف لا اني لان
ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت
الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب
بما هو واجب معلولا لشيء اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود على اعتبار
الوجوب وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من جهة انه مبدأ للآثار فرد للموجود
والوجود ومن جهة انه منشأ لوناته الوجود فرد للواجب و الوجوب والاعتبار
الاول متقدم بالذات على الاعتبار الثاني كما يقال في تقدم وجوب الوجود
على ساير الصفات وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود
والموجود بما هو موجود متقدم على جميع الاشياء بل جميع الاعتبارات بالذات
ولهذا اجعل موضوعا للفلسفة الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان
عليه تعالى بل هو البرهان على كل شيء انه لا برهان على ذاته من غيره لان ذاته

باعتبار



باعتبار وملاحظة ليس برهانا على نفسه باعتبار آخر او بعض صفاته ليس برهانا
على بعض آخر بل هو الشهيد عليه كما على غيره ولهذا اظهر بعينه صار هذا المنهج
اشرف و اخص من غيره الماخوذ فيه وجود الممكن او الحادث او الحركة برهانا
عليه تعالى فان قيل هلا اخذ فيه ايضا الامكان والممكن قيل اخذهما فيه على سبيل
الاحتمال دون الجزم وفي غيره يعتبر كون شيء ممكنا او حادثا او متحركا ويقيني به
ثم ينتقل منه الى وجوده تعالى هذا ما تيسر لنا في بيان مسالك الافهام
فانظر بعين الهدى في اطراف المقام ولا تنقض بوساوس الاوهام ولا تمل
باطناب الكلام اذ فيه شفاء للاسقام والتكلان على الملك العلام قوله
رحمه الله فنقول ويمكن تقرير هذا الدليل الخ اللازم في الثاني الاول الانتهاء الى
الواجب وفي الثاني الدور او التسلسل وفي الثالث الاشتمال على الواجب
حين فرض خلو الوجود عنه وفي الرابع اما الدور او التسلسل واما الانتهاء
الى الواجب قوله رحمه الله لكان كلها اي كل الافراد المعلومة بالبداهة
وفي بعض النسخ بعضها قوله رحمه الله فلم موثر اي لذلك الكل او البعض
بناء على انه في حكم واحد في نحو عدم الاحتياج كما يجي او لكل واحد منها وهذا
اولى فتامل قوله رحمه الله من افراد الموجود اي مطلقا لا المعلومة بالبداهة
فقط وكذا في الثاني قوله رحمه الله ويمكن حمل كلام المحشي على هذا بان يجعل
ضمير اشتماله راجعا الى كون الموجود واجبا ولام الموجود للجنس والقضية مهملة

الثالث هذا

يظهره

وعلى الآخر وهو الآخر الى الواجب وهو للتعدد وهي تشخصية وعدم احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال تقرير آخر بأدنى تامل قوله رحمه الله ناسب اهل البحث اي ليس محتاجا الى ابطال التسلسل فان اتمامه على المجادل عسر جدا ولا مبنيا على ذوق او حدس قوله رحمه الله لزم الدور قال المحشي الفخرية لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود علته فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض اعاظم الحكماء بما حاصله ان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة نا عتية فلا محالة تكون متأخرة عن طبيعة الوجود تأخرا ذاتيا لان ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف في نفسه وطبيعة الوجود الامكاني يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتأخر عنها فالدور لازم بين الطبيعتين وافاد والد العلامة طاب ثراه ان احكام الوحدة العددية قد لا تثبت للوحدة الابهامية النوعية او غيرها كما ان اتصاف ماهية الانسان مثلا بالعلم والجهل لا يقتضي ثبوت التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات تشخصية بها فلقائل ان يقول الاحتياج الا بين الطبيعتين في صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احديهما الطبيعة وحدة مفتقرة الى فرد من طبيعة الاخرى كذلك

لغير



غير مستنكر وذلك لان الطبيعة الابهامية لا وجود لها في الخارج الا في ضمن الافراد ويمكن ان تحتاج كل من الطبيعتين في ضمن فرد الى الاخرى في ضمن فرد الاخر يحتاج الى فرد من الاولى غير الاول نظير ما قاله المصنف رحمه الله في مصارع المصارع من ان الشكل والنطفة اقول لا يشتبه ان ليس مراد المحقق انه اذا كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم وجود كل واحد منها محتاجا ومتأخرا عن نفسه لجواز نحو واحد منها عن اخر عدمها وهو عدم الجميع بالكلية بناء على المقدمة الآتية وان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولم يجب وجوده لم يوجد وذلك الرافع هو ايجاب ما وايجاد ما من موجد ثم لما كان ذلك الموجد ايضا واحدا من الموجودات الممكنة كان وجوده متأخرا عن ايجاده المتأخر عن وجوده اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تأخر الوجود الحاصل للواحد الشخصي عن نفسه بواسطة وهو الدور المستحيل ضرورة وكثير من ناظري هذا الكتاب قد غفلوا عن استعمال تلك المقدمة في تقرير هذا البرهان فاستشكل عليهم تتميمه مع ان المحقق يقول ان تتميم جميع تلك البراهين مبنية عليها قوله رحمه الله ومنها الموجود المطلق الخ هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثاني اولى الهيات الشفاء وبيانه بالعبارة الاولى ان نفي الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية سوى الوجود لا احتياج في تحققه في الخارج الى موجب اوجبه يحققه ولا الا احتاج جميع الموجودات الممكنة فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك تقدم الشيء على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج ممتنعة

اليه بديه

العدم لا لعلة ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا
بناء على المقدمة الآتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هف وانت تعلم ان
المراد بالوجود المشتق منه الموجود ههنا ليس الوجود العام البديهي الاعتباري
الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج اصلا بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى
الاعم وهو زائد على جميع الموجودات معلل بها في الذهن بل المراد هو
الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار ومحقق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة
ومعلوم بوجه ما فليتدبر قوله رحمه الله وهذا تحقيق لهم اي هذا البرهان
بهذه العبارة التي لا يلاحظ فيها امر غير الموجود الحقيقي والوجود البحت
الذي هو الواجب بالذات على ما هو رأي المتألهة وكل ما سواه فموجوديته
بالانتساب اليه حضرته اخي سائر مسالك هذا المنهج بان الطرق طريقة
الصديقين اذ الاستدلال فيه هو المشهود بعينه قوله رحمه الله مجموع
الموجودات من حيث هو ليس المراد المجموع من حيث هو مجموع او كل الاجزاء
مبدأ له لو كان له وجود في الخارج فتأمل قوله رحمه الله ليس له مبدأ بالذات اه
المراد بالمبدأ بالذات المبدأ الذي يحتاج كل واحد منها في وجوده اليه
فالذي هو مبدأ لبعضها فقط ليس مبدأ للجميع الا بالعرض وظاهر انه لو
كان لجميع الموجودات مبدأ لكان ذلك المبدأ مبدأ النفس ايضا واذا
لم يكن للجميع مبدأ لكان هي الوجود موجود واجب الوجود بالذات اذ



لو انحصر في الممكنات احتاج الكل الى ما بسببه يمتنع نحو من انحاء عدمها وهو عدم
الجميع راسا بناء على المقدمة الآتية ولزم الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب
وجوده ولم يوجد قوله رحمه الله مجموع الموجودات اي عدم جميع الموجودات
راسا بحيث لا يوجد شيء منها اصلا ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء
لم يجب وجوده فلم يوجد وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على
نفسه ايضا وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعا كذلك كما هي فيلزم في الوجود ما يجب
وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المطلوب وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية
الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لا انه شرط او قيد كما زعم صاحب المحاكمات
الفخرية وسلم المقدمة الاولى على الاول وقال جميع الممكنات بشرط الوجود
ايضا كذلك ومنعها على الثاني وقال انما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب
وهو اول المسئلة فيلزم والدور العلامة طاب ثراه اجاب باختيار كل
من الشقين اما على الاول فبان الشرط المذكور في الممكنات الصرفة
بناء على المقدمة الآتية ولزم الشيء ما لم يجب لم يوجد لما كان من قبيل الوصف
المستحيل اذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس وجودا بالحقيقة فالموصوف
به يكون بالامكان العام اي يصير كالشيء محضا واما على الثاني فبان النظر
في مفهوم الوجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي
الى ان الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب السابق عليه

ومنه يثبت وجود الواجب بالذات بناء على ان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم
الشيء لم يجب وجوده وما لعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل هذا الامتناع
قوله رحمه الله مبنية على مقدمة ام اقول التصديق بهذه المقدمة وان كان
بديهيا كما قال لكن لما كان في تصور اطرافها نوع خفاء اشتبهت على كثير
من الناس فلا باس بتوضيحها والتنبيه عليها فنقول الممكن ما يجوز نظرا الى
ذاته وجوده مطلقا وعدمه مطلقا ولكن لم يجز بعض انحاء عدمه كما يقولون
في العدم الطارئ على وجود الزمان او بعض انحاء وجوده كما يقولون
في الوجود الطارئ بعد العدم اللاحق على الموجود وظاهر انه متى لم يمتنع
للممكن بالسبب لم يجب وجوده ويمتنع عدمه لم يصر وجوده واجبا ويكون
عدمه ممكنا بالامكان الوقوعي ثم اذا كان موجب الممكن ايضا ممكنا كان
الحاجة عبارة عن جعله وجود المعلول على تقدير وجوده واجبا وعدمه
كك ممتنعا وبمجرد ذلك لا يصير عدم المعلول مطلقا ممتنعا ووجوده
واجبا بل مع ذلك يمكن عدمه مع عدم علته فكل ممكن وان كان عدمه على
تقدير وجود علته محالا لعلته لكن عدمه في ضمن عدم جميع علل الممكن باق
على امكانه لا يصير مستحيلا من العلل الممكنة اذا عرفت ذلك فلا تشك
في ان جميع الممكنات الصرفة التي لا يكون معها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه
لذاته سواء كانت متناهية او غير متناهية بينها ترتب العلية والمعلولية

ام لا



ام لا في حكم ممكن واحد في امر واحد هو امكان طريان نحو من انحاء العدم عليها بعينها
نظرا الى ذواتها وهو العدم بالكلية بحيث لا يوجد شيء منها اصلا وانها متى
كانت باقية على امكانها الصرف ولم يكن في الوجود شيء يصير بسببه ذلك النحو من
العدم الذي هو ممكن بالنظر الى ذات الجميع ممتنعا ويجعل وجود شيء منها واجبا على
الاطلاق يلزم امكان هذا العدم امكانا وقوعيا فاندفع ما في الحواشي القديمة
من انه ان اراد الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا وان اراد الامكان الوقوعي فممنوع
ثم لا خفاء في ان ليس المراد ان المجموع شيء واحد له وجود واحد كالممكن الواحد اذ لا يخفى
ان ليس لمثل هذا المجموع وحدة الا بحسب الاعتبار ولا وجود سوى وجودات
الآحاد وايضا ليس المراد من طريان الانعدام طريان العدم بعد الوجود كما هو
مخصص بالبعض ومن حمل على هذا الظاهر لفظ الطريان وتشبث في تتميم البرهان
بالوجوب اللاحق غفل عن انه لو فرض اثبات جواز هذا النحو من العدم ايضا
على كل ممكن وعلى جميعها بالذات لم يكن هذه المقدمة بهذا التفسير بديهية ولا
دخل له في تتميم المطلوب كما لا يخفى والعجب ان بعض افاضل المعاصرين اطال الكلام
بعد ما حمل كلام المحقق على العدم اللاحق بعد الوجود واستشعر النقض بالزمان اجاب بما هو المشهور في الجواب
عن الشبهة المشهورة على امكان الزمان ه
بادنى تغيير من البيان حاصله انه لا يلزم من امتناع العدم الطارئ على الزمان
ان يكون بقاؤه واجبا بالذات حتى لا يحتاج في الوجوب اللاحق الى علة لان
احد فردي رفع الوجود البقائي هو العدم رأسا وهو ممكن فرفع الوجود البقائي

ممكن فرض احد فرديه وان كان ممتنعا فرض فرده الذي هو العدم بعد الوجود وانت
خبير بان هذا لا يفيد في هذا المقام الا تقويته لا ايراد آخر لا يخفى عليك انه باستعمال
تلك المقدمة تم البرهان الذي ذكره المص رحمه الله في فصل العلة والمعلول على ابطال
التسلسل بقوله ولو ترامى متوصفا بما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لكان
كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة وتقريره
انه لو تصاعد متوصفا بالعلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية
لكان كل واحد من احاد تلك السلسلة ممتنع الحصول في الخارج الا بعلة واحدة
واجبة موجبة لكن الواجب بالغير ممتنع الحصول الا على تقدير وجود واجب
بالذات لما عرفت من ان كل ممكن يجوز نظرا الى ذاته والى جميع علله الممكنة نحو
من انحاء عدمه وهو عدمه مع عدم جميع علله الممكنة ومتى ما لم يمتنع جميع انحاء عدم
الشيء لم يجب وجوده فيجب وجود علة واجبة لذاتها متقدمة على جميع تلك السلسلة
تقدما بالعلية كتقدم احاد تلك السلسلة بعضها على بعض فيكون طرفا لها ولا يخفى
عليك ان هذا الاجراء الا في التسلسل في العلل الموجبة الفاعلية فلنبين قوله رحمه الله بوجه
جميع الممكنات اي بالنسبة تمتنع عدم الجميع بالكلية قوله رحمه الله جزء الممكنات
الصرفة لا يمكن ان يكون علة ما علة العلل بالفاعلية ما قامها ترجع الى القابل والفاعل
القابل ما به يمكن وجود الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة
على الاطلاق ما بسببه يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا فيها تاما

او



او بعينه السبب الى جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشير اليه سابقا فلو فرض
ان يكون جزء الممكنات الصرفة التي ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته
فاعلا لها كذلك سواء كان واحدا او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره
يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه وعلله بديهة وايضا كل جزء فرض ان يكون
علة لكل كانت علته اولى بذلك منه كما قال الشيخ في الاشارات قوله
رحمه الله لا يمكن ان يكون ممكن بانه قد علم فيما سبق ان الممكن واحدا كان او كثيرا
لا يمكن ان يكون موجبا على الاطلاق لشيء اصلا فلا حاجة الى التكرار قوله
رحمه الله ولاثبات هذا المطلب اي بغير جميع ما مر تقرير براهين من مناهج الكلين
موقوف على وجود موجود ما او طبيعة الموجود بما هو موجود او الموجودات
ويمكن تقريرها كلها بحيث لا احتياج الى ذلك بل يكفي اخذ امكان وجود شيء منها
لكن بالامكان الوقوعي الذي هو عبارة عن كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه
محال ذاتي اذ لا يجدي الامكان الذاتي فيمكن ان لا يمكن اثبات علته والا يلزم من
امكان الافراد الغير المتناهية المحصورة لمهية العقل الاول اما كثرة في الانواع
او تكثر فيه بل وجود امكان عدم مهيا مطلقا عدم توجه عند ذلك على اكبر انه لا يخفى
عليك انه جميع تلك البراهين على ما قررنا موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد وهو بعد ملاحظة ان الشيء ما لم يترجح وجوده على عدمه لم يمكن ان يوجد
ولم يترجح المرجوح ممتنع ظاهر لا ستره فيه فلنبال قال المص الاعلام برهانه

الفصل الثاني في صفاته تعالى وبيان انه تعالى متصف بالصفات الكمالية ومنزه
عن الصفات والنقائص الامكانية لكن بحيث لا يوجب ذلك كثرة في ذاته تعالى ولا
من جهات اذ ليس ان شيئا او جهة منه علم وشيئا او جهة منه قدرة او ارادة او غير ذلك
حتى يلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء المنافي لوجوب الوجود ولا ان شيئا
فيه علم وشيئا فيه قدرة حتى يكون محلا للاعراض ممكن الاتصاف بها بل حقيقة ممكنا بالقياس اليها
ذاته وهويته البسيطة التي لا كثرة ولا انقسام فيها اصلا هي بعينها حقيقة صفاته
الحقيقية نعم من التوضيح عنها تغاير وترتب بمحض اعتبار الذهن وملاحظة العقل
لا بحسب الخارج او الواقع فكما انه من حيث هو منشأ الآثار وجود كله
كذلك من حيث هو منشأ لانكشاف الاشياء علم كله ومن حيث هو منشأ
لصحة الفعل والترك قدرة كله ومن حيث هو مبدأ لرجحان فعل العالم على
النظام الاكمل والاصلح بحال العالم بل وجوب صدوره كذلك عنه ارادة كله
وكذلك في غيرها وجميعها راجعة الى حقيقة وجوده التي هي عين حقيقة ذاته وايضا
صفاته الاضافية كلها راجعة الى اضافة واحدة هي المبدأية تصحح جميع الاضافات
كالرازقية والمصورية وغير ذلك وتغايرها بتغاير الاشياء المضاف اليها
وترتبها حسب ترتبها كترتب مبدأيته لها وكذلك صفاته السلبية جميعها
ترجع الى سلب واحد هو سلب الامكان الذي يدخل تحته سلب الجوهرية و
والوضعية وغيرها ثم لا يخفى عليك انه لا يلزم في صدق المشتق حقيقة على شيء بهال

قيام



قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة بل لو كان مبدأ الاشتقاق كالعلم مثلا قائما بنفسه
بحيث يترتب عليه آثار المشتق لكان احق باسم المشتق مما قام به المبدأ فالله
سبحانه عالم حقيقة لا بعلم قائم به قادر لا بقدرة تقوم فيه مريد لا بارادة
نوضحه بل هو نفس العلم والقدرة والارادة وكذلك في سائر الصفات الحقيقية
ولو نازعنا في ذلك بعض ارباب اللغة لا نبالي به اذ الغرض تحقيق المعاني
لا تبيين الالفاظ فان قلت يلزم على ما ذكرت كون حقيقته المقدسة
مشاركة للاعراض في مهياتها الداخلة تحت المقولات او القول
بالاشتراك اللفظي نقول كان مفهوم الوجود المطلق معنى واحدا له افراد
قائم بذاته هو حقيقة الواجب تعالى والباقي عارضة لمهيات الممكنات وهو
امر اعتباري عارض للجميع كذلك يمكن ان يكون لكل من هذه المفهومات فرد واحد
بسيط هو عين حقيقة الواجب تعالى غير داخل تحت مقولة ولها سائر افراد
اعراض داخلة تحت المقولات ولها اجناس وفصول ويكون المطلق من
كل منها اعتباريا عارضا للجميع هذا غير مستحيل في نظري ولو استشكل عليك او
استحال عندك فاختر ما هو المشهور من القول بالنيابة والله ولي العصمة والهداية
قال المصنف انار الله برهانه وجود العالم بعد عدمه قال المحشي الخفري يعني به
البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا
وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني وفيه ما افاده الا

العلامة طاب ثراه من ان تقدم العدم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون
قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم الذي اثبته
الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المص كما يظهر
من تصفح كلامهم وايضا ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا
طبيعيا ثم عند الحكماء كما صرحوا به في اثبات الحدوث الذاتي ثم اقول لا شبهة
في انه اذا كان زمان وجود العالم متناهيا في جانب البداية كما هو مذهب
المليين كان للعدم تقدم ما عليه سوى التقدم الذاتي الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن
على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي شبيه بالتقدم الزماني الذي للحوادث
الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق
المسبوق والفوق من التقدم الزمانيات مما كان في الخارج متحدا من شيء ما مستمرا
يعرض لاجزائها الحصول بتجدده وتصرمها واستمراره في الخيال ذلك التقدم
اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث ولهذا يعرض من خواص التقدير
والكم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب المليين فانه ليس مثل
ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا يتصور فيه قرب وبعد وزيادة و
نقصان الا بمحض التوهم ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء
ولا ملاء على ان الفوقية متحددة به فكما ان العقل هناك يحكم بتناهي البعد
المكاني ان وراءه عدم صرف ونفي محض وينتزع من ذلك ويحكم بمعونة الوهم





لن لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان والمكانيات كفوقية بعض
اجزاء المكان على بعض مع انه لا مكان هناك كذلك ههنا يحكم بتناهي الزمان
والزمانيات في جانب البداية لن وراءها عدم صرف ونفي محض ويحكم
بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود العالم والزمان شبيهة بقبلية
اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد من قول المص وجود العالم بعد
عدمه وهو الحدوث الزماني المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من
ذلك وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه
كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبلية وليس هذا اثبات الزمان
الموهوم كما ليس في ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر فوله رحمه الله اي يعني
انه ليس شيء منهما انما جعل ان مرجع النزاع في الايجاب والاختيار بين الفلاسفة
وبين قاطبة المليين وفي الاختيار بما ظاهره موافق لما ذهب اليه الجمهور
الفلاسفة ايضا على ما سيجي بيانه اراد المحقق ان يحمل كلامه على ما لا يكون مذهبا
للفلاسفة ويكون متفقا عليه بين المليين فحمل صحة الفعل والترك في كلامه
على عدم لزوم شيء منهما للذات الفاعل وامكان انفكاك ذات الفاعل
عن كل واحد منهما انفكاكا عاما بان يمكن الفعل تارة والترك اخرى والتعبير
بالوقت لضيق اللفظ لا القول بالزمان الموهوم والفرق بين توهم الوقت
واثبات الوقت الموهوم ظاهر وذلك وان كان اصطلاحا غير مشهور

من القدرة وغير ما يتبادر من عبارة الشارح لكن يجب حمل كلامه على ما يصلح
لأن يكون محلا للنزاع بين الفلاسفة وقاطبة المليين وما يرجع إلى التنازع
في قدم العالم وحدوثه وقد يحمل الصحة هاهنا على الإمكان الخاص الوقوعي و
ح يصير نزاعا آخر ونظير لزم الإيجاب المقابل لهذا المعنى مستلزم للقدم
فيرد عليه ما أفاده والد العلامة طاب ثراه من أن هذا لا يصلح لأن يكون محلا
للنزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد ولزم بالإرادة
يجب صدور العالم عن الله تعالى في الوقت الذي يقتضيه الداعي كالعلم بالأصلح
او المصلحة او ذات الوقت ويمتنع في غير ذلك الوقت نعم يصلح لأن يكون
نزاعا بين الأشاعرة القائلين بعدم وجوب شيء عن الله تعالى بل يجوزون
الترجيح بلا مرجح وبين الحكماء ومن يحذو حذوهم في ذلك من المعتزلة وأقول
لا شبهة لأن يكون قول المحقق في بيان عدم النزاع بين الحكماء والمعتزلة إلا
في قدم العالم وحدوثه إنهما متفقان في أن إيجاد العالم واجب مع اعتبار
الإرادة التي هي عين الذات إشارة إلى إبطال هذا الاحتمال فلا يرد أيضا
ما قال والد العلامة طاب ثراه لمجرد نفي النزاع في الصحة بمعنى إمكان
الصدور بالنظر إلى ذات الفاعل لا يثبت لأن النزاع ليس إلا في قدم العالم
وحدوثه إذ يحتمل تحقق التنازع بينهما في الصحة بمعنى الإمكان الوقوعي وعدمه
كما بين الحكماء والأشاعرة فالأولى أن يشير أولا إلى نفي هذا الخلاف حتى يثبت

قوله



قوله فالنزاع ليس إلا انتهى كلامه ولعل قوله والأولى ناظر إلى ما ذكرنا ثم ما ذكره بعض
أفاضل المعاصرين أطال الله بقاءه دفعا لهذا الاحتمال من الاستفسار عن
الإمكان الوقوعي بقوله إن كان المراد الإمكان الوقوعي بالنظر إلى ذات الفاعل
فقط بدون اعتبار الإرادة فهو حق عند الفلاسفة أيضا وإن كان المراد الإمكان
الوقوعي بالنظر إلى ذات الفاعل مع الإرادة فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة
جميعا فمبني على عدم تصور معنى الإمكان الوقوعي وأنه بالنظر إلى الواقع نفسه لا بالنظر
إلى أمر أو اعتبار مرتبة من مراتب تحليل العقل حاشاه عن ذلك وقد يحمل
النزاع في مقدم الشرطيتين المذكورتين في تفسير القدرة ويقال مقدم
الأولى واقع عند الحكماء أزلا خلافا للمليين وهذا أيضا ليس على ما ينبغي إذ
المشية غير زائدة على الذات عند بعض المليين وقديمة عند آخرين اللهم
إلا أن يراد به متعلقها فيرجع إلى ما قال المحقق الطوسي رحمه الله والأوضح
أن معنى الصحة هو أن الأوضح من تفسير كلام الشارح بما ذكر أنه ليس يمكن أن يكون
مراد الشارح من صحة الفعل والترك هاهنا إمكانهما بالنظر إلى ذات الفاعل فإنه
فإن الفلاسفة أيضا قائلون بأنه تعالى قادر بهذا المعنى فالنزاع ليس في هذا المعنى
والشارح بصدد بيان محل النزاع والفاضل المعاصر أطال الله بقاءه
كتب هاهنا حاشية بهذه العبارة هكذا في جميع النسخ التي وصلت إلينا والصواب
لا يقتضي ليس إلا الإمكان بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هو فاعل كما يشير إليه

قوله واراد وا منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو
فاعل وقوله مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم الخ وكان كلمة الا سقطت من
القلم انتهى ثم علق لترويج ذلك حاشية طويلة وكم انى لا ارى لوجود كلمة الا
محملا صحيحا فضلا عن ان يكون صوابا وما في النسخ خطاء ولعل مراد هذا الفاضل
الفاضل شئ لا يصل اليه فهمي والله يعلم حقايق الاشياء قوله رحمه الله من
حيث هو فاعل الخ الحيثية للاطلاق لا التقييد بوصف الفاعلية اي لا من حيث
هو مريد اذ بالارادة يجب صدور المراد ويمتنع عدمه عند الحكماء والمعتزلة قوله
رحمه الله صحة صدور الفعل اي ما يصح الصدور واللاصدور والتعبير عنه بفعل
بالفعل امر شايع كانفعال الحكمة اشكال النفس قوله رحمه الله والتلازم بين
المعنيين ظاهر فمعنيا بما متفق عليه فلك والدر العلامة طاب ثراه بل
الظاهر خلافه فان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول وكلاهما
باطل عندهم اما الاول فلانتفاء جهة الامكانية عن الواجب تعالى عندهم
قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني
فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختار الا ان افعال غير المختارين ايضا ممكنة
الصدور واللاصدور اذ الامكان للممكن ضروري اقول يشبه ان يكون مرادهم
من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن
ان يكون في ذاته تعالى جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لانه يجب





الجهات والاعتبارات الموضوعة العقلية التي يجب تحليل العقل واعتبار المخترع
واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث هي نايب مناب بعض
الصفات ومنشأ الاثار معلول ومتاخر عن ذاته من حيث هي نايب
مناب صفاتها ومنشأ الاثار وقال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الهيات
الشفا ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته انتهى ويمكن
ان يقال الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي
للمفعول اللذين هما حالتاه بالقياس الى وجوده في نفسه بل هو صفة الصدور
الصادر عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة هي في الفاعل منشأ
لهذا الامكان كما مرت الاشارة اليه كما ان الارادة هي منشأ الترجيح او
الوجوب والفواعل الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة ليست افاعيلها
ممكنة الصدور واللاصدور عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود في انفسها بالنظر
الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا فقط وتحقيق المقام ان صدور الفعل
عن الفاعل قد يكون من مقتضيات ذاته بذاته بحيث لا يكون لاعتبار المشية
مدخل في الصدور فيسمى ذلك الفاعل موجبا باعتبار انه ليس فيه الا منشأ
الوجوب فقط اما تاما غير موقوف على شرط والة من خارج او غير تام
وقد لا يكون كذلك بل يكون الصدور واللاصدور بالنسبة الى ذاته بدون اعتبار

بمشيته منشاء وتبين ويمكن ان يرجح احدهما على الآخر بالمشيئة فيسمى ذلك الفاعل
قادرا باعتبار انه بحيث يصح منه كل من الصدور وعدمه اذا لم يلاحظ مشيته
لاحدهما ومختارا باعتبار امكان الترجيح بمشيته ويعبرون عن المبدا تارة
بكون الفاعل بحيث يصح منه الصدور واللاصدور بالنظر الى ذاته من دون
ملاحظة مشيته وتارة بكونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذان
المفهومان متلازمان لا زمان لمعنى القدرة والاختيار والتعبير عن البسائط
لا يمكن الا بالتلازم باللوازم ثم من الظاهر ان صدور العالم عن الواجب تعالى
عند الفلاسفة ليس من قبيل الاول بل من قبيل الثاني وهم لا يذهبون
الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته وارادته لا يوجبان
كثرة في ذاته بل علمه بنظام الممكنات على الوجه الاتم الاصلح الذي هو عين
ذاته من حيث انه منشاء بحسب لصحة صدوره عنه قدرته واختياره ومن
حيث انه منشاء وعلة لوجوب الصدور عنه ارادته صرحوا بذلك في كتبهم
ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك بل انما النزاع بينهم في ان قدرته هل هي منشاء
لصحة عدم لزوم الفعل لزاما لا بل يجب ايجاد العالم عنه دايما بحيث لا يلزم
تعطيل اصلا وهذا يرجع الى النزاع في قدم العالم وحدوثه نعم للاشاعرة
معهم نزاع اخر سوى ذلك هو انه هل له قدرة يلزم منشاء لصحة الفعل و
الترك صحة وقوعية بحيث يمكن تحقق كل منهما في الواقع بدلا عن الآخر في





اى وقت كان بلا داع ومرجح سوى الارادة ام لا قوله رحمه الله فالنزاع
بين الحكماء والمعتزلة اى المحققين منهم مع الحكماء في القول بعدم
زيادة الارادة على الذات ووجوب الاصلح كالملهم وواصل بن عطا
والنظام لا القائلين منهم بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد
الجبار والقائلين بعدم وجوب شئ عقلا كالفراء فيحتمل ان يكون مع مغنى
عنه والنظر فيه خالص محصص قوله رحمه الله فالمناسب ام تفريع على ما ذكر
تقريره لما عرفت ان الحكماء وجمهور المعتزلة متفقان في ان الله تعالى قادر
بمعنى ان ذاته بذاته بدون اعتبار كونه مريدا منشاء لصحة صدور الفعل
والترك وبالارادة التي غير زايدة على الذات بحسب الصدور على الوجه
الاصلح ويمتنع على غيره وانما النزاع في انه هل يلزم ذاته منشاء لصحة عدم
لزوم الفعل كما ذكر ام لا والى هذا يرجع الى النزاع في القدم والحدوث
فالمناسب من هذا الكتاب بناء على مذهب مصنفه الموافق لجمهور المعتزلة
في هذه المسئلة ان يفسر الايجاب المذكور في قوله وجود العالم بعد
عدمه ينفي الايجاب بامتناع الانفكاك في ذاته تعالى في الازل عن ايجاد مطلق
العالم وفيه ايضا اشارة الى دليل آخر على وجوب حمل النفي في عبارة الشرح
على ما ذكره رحمه الله كما لا يخفى واسناد الانفكاك الى الذات للاشارة
الى ان الانفكاك الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة

فانه يكفي بعضاه كما صرح به الفاضل

والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم ايضا وليس
هذا من قبيل عرض الناقة على الحوض كما توهم فانه قد وقع ما في الحواشي الفخرية
من ان هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر بامتناع انفكاك ايجاد
العالم عن الذات قوله رحمه الله بل الحق ان ليس اه اي ان قيل الايجاب المتنازع فيه
بين الحكماء والمعتزلة اذا كان هو قدم العالم كما ذكر فكيف يحتاج نفيه بهما الى
الاثبات وقدم نفي القدم وكيف يمكن نفيه من نفيه وهو هو فنقول لزوم الفعل
للفاعل معنى واحد اذا نسب الى الفاعل بان الفاعل منشأ له كان ايجابا
بالمعنى المذكور واذا نسب الى الفعل كان قدما للفعل لانه كان فاعله قديما فقدم
العالم لازم بين لايجاب الواجب لانه وبداهة لزوم التالي للمقدم و
ثبوت الاستثنائية لا ينافي نظرية النتيجة والمراد من قوله فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه ان النزاع بينهما في الايجاب والاختيار
انما يرجع الى ذلك النزاع قوله رحمه الله هذا الاستدلال انما يناسب الاشاعرة
نفوا مطلق الايجاب عن الله تعالى وزعموا ان المختار من لا يتوقف ترجيح احد
مقدوريه على الآخر على شرط ومخصص بل ان يرجح احد مقدوريه على الآخر
بالارادة من غير مرجح وبدونه ايجاب وزعموا ان تاثيره تعالى في العالم لو كان
بالايجاب باي معنى كان او كان محتاجا الى مرجح غير الارادة الازلية لزم اما
القدم او التسلسل في الشروط الحادثة فالقول بان العالم لو كان حادثا لتوقف





على شرط ما حادث لازم لنفي الايجاب مطلقا بل لنفي الاختيار المختص بهم
على زعمهم فالاستدلال المذكور في الشرح مناسب لهم وما في الحواشي الفخرية
من ان اجزاء الدليل المذكور من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة
التامة واستحالته ماخوذة في الدليل مدفوع بان المذكور في الاستدلال هو تخلف
عن الموجب التام وهو باطل باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب
مطلقا لانهم يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف
المعلول عن العلة التامة فهو وان كان جائزا عقلا عندهم لكنه غير واقع ومستحيل
عادة ثم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته تعالى في الازل
عن ايجاد الفعل مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته تعالى مع
علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم بل موجب تام عند المص
ومن يحذو حذوه والعالم غير موجود فيه بناء على تجويز ذلك عند كل طائفة منهم
وعند المص هو العلم بالاصلح واما جوابان هذا الاستدلال من قبيل غير الاشاعرة
من المتكلمين فغير مناسب اما المص فلان القول بان الشيء لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث الماخوذ في الاستدلال غير مسلم عنده فانه قائل
بان العالم حادث ولا يتوقف الا على ذاته وعلمه بالاصلح وارادته الازلية
هما عين ذاته والعلم بالاصلح كاف في ترجيح آن الحدوث ولا لازم لنفي
الايجاب المتنازع فيه بينه وبين الحكماء الذي هو في قوة فرض القدم

بل ممنوع كما سيجي في كلام المحقق رحمه الله وكيف يجوز استعمال مقدمة في الاستدلال
غير مسلمة عند المستدل ولا لازمة لغرض نقيض مدعاه فان قلت
يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويكون استعمالها من قبل المصنف
الزاما عليهم حتى يكون جدليا قلت الظاهر انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم
يثبتون في اسناد الحادث بالقديم بوجود قديم مستمر متجدد متصل
واحد ذي اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث الحادث
وبالاخر مستندا بالقديم السرمدي كما حققوه في محله واما الكعبي واتباعه فحكمهم
في ذلك الاستدلال حكم المصنف اذ مذهبهم ان التغاير والحدوث من لوازم
ماهية الزمان والوقت والعالم بجميع اجزائه زماني فوجوده في الازل
ممتنع وصدوره في وقت عن الله تعالى واجب غير موقوف على شرط حادث
واما قدماء المعتزلة القائلون بتخصيص ان اول الايجاد لحدوث العالم
بجنس الاولوية بسبب مصلحة تعود الى العالم فهم ايضا كالمصنف في ذلك
الاستدلال اذ عندهم بملاحظة تلك المصلحة يصير ارادة الايجاد اولى
من عدمها وبالارادة يصير الايجاد واجبا وعدمه ممتنعا فلا يحتاج
الى شرط حادث نعم لو توقف الحادث على الشرط الحادث مسلم عند
بعض شيوخ المعتزلة القائلين بتسلسل الارادات ووجوب حدوث
الفعل عند الارادة المتعلقة به لكنهم يجوزون مثل هذا التسلسل وكيف

زمانه



والتغاير ولزوم احد المحالين لولاه لكن لزوم احد المحالين بغير قدم العالم
او حدوث قدرة الله تعالى كما فسره الشارح مدفوع بتخصيص النزاع بالحادثة
الا ان اكثر ادلة القائلين بعدم التقدم عام ثم النزاع كما يظهر من عبارة
شارح المقاصد وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة الازلية حادث
عند الاشعرية فيمكنهم تسليم الثاني ومنع محاليته لكن قال شارح المواقف
وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البديهة واما القدرة الحادثة
اي قدرة العباد المسماة بالاستطاعة فعندهم يحدث متعلقة وقت الفعل
بناء على زعمهم ان العرض لا يبقى زمانين قوله رحمه الله لكان تكليف الكافر
ولكان عذر العاصي بترك المامور به موجها والعادة جارية بعدولهم عن حجة
عملا بل لا يتحقق العصيان اصلا قوله رحمه الله الثاني ان القدرة الخ
هذا توجيه ذكره الشراح لقول المصنف والتنافي ومن الظاهر انه لا يناسب
مذهبهم من حاجة المعلول حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونها مثل الوجود
القابل اول المسألة وجعل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث
مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال الوجود مطلقا فيحتمل توجيهه بان
وجوب كونها مع الفعل ينافي تعلقها ومعناه الذي هو التمكن من
الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث
مقدوره عليه بالترك ايضا الموجب لامكان كونها في الحالين واحدة

اي بانه يحصل او يطلب الطاعة والانقياد ولا يطلق على قدرة الله الاستطاعة
وقول الحواريين لعيسى على نبينا وعليه السلام هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة
لم يكن يقدح في تحصيل واستحكام معرفتهم حينئذ وقرأ الكسائي هل تستطيع ربك
بالخطاب ونصب ربك اي سؤال ربك فلا غبار
منه سلمه الله تعالى

وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره في كلا النزاعين فتامل قوله رحمه الله
لتكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اي في آن كونه
مكلفا بان يقع عنه الايمان في الآن اللاحق بذلك الآن فلا ينافي
عدم مقدورية الايمان في حال التكليف قوله رحمه الله فسابق التكليف
والقدرة التي هي شرطه اذ ما لم يحصل الايمان لم يكن مقدورا واذا
حصل لم يكن مكلفا به فيستحيل اجتماعهما وايضا تقدم المشروط على الشرط
بالزمان غريب وكذلك الحال في كل فعل مكلف به قوله رحمه الله التكليف
لا يتعلق الخ اي لا نم ان شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى
يتاتى المنافاة ويستوجب الخلف بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة
ووقوعها ملومات على الكفر كان الايمان مقدورا له كذلك وهو مكلف به
لما آن موته ولو آمن كان التكليف بالايمان لما اول حدوثه وفعله
مقدوريته على انه يمكن استمراره في حال الايمان ايضا ولا منافاة بناء على مقدوريته
جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وجواز التكليف به وفائدة استمراره
وقيتئذ انه سبب للايمان والسبب يجب وجوده حال وجود المسبب او
هي حفظ الايمان عن ورود الضد مع انه على قاعدة الاشعرية لا يجب فائدة
اصلا لكن العادة جارية بها ثم الفائدة المشهورة للتكليف التي هي الابتلاء
مختصة بحدوثه اقول على ما قررت فقوله على انه الخ ليس جوابا باختيار

الشق



الشق الثاني مختصا بتقدير تبديل الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان
الاشبه ان قول المورد لم استمر هكذا ولم تبدل هكذا ترديد وتقسيم للحكم
بحسب الواقع لا استفسار وسؤال حتى يوجه الجواب باختيار احد الشقين
وكذلك الحال في قول المحشي في اول الحاشية لا يخلو ثاني الحال الخ فتظهر فساد
آخر فيما نقل عن الحواشي الفخرية من الجواب عنه باختيار الشق الاول
فليتامل ثم اقول لعل منع كون شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية
بالفعل مكابرة قوله رحمه الله كان متحققا قبل الفعل ومعه وايضا
يكون تعلقها بالطرفين سواء لكن كما هو مختار المص واكثر المعتزلة
قوله رحمه الله القوة التي يتمكن الخ كما نقل عن الاشعري انه عرفها بانها الحالة
التي الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه قوله رحمه الله والكسب ذكر
الكسب لرفع ما قيل ان القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الاشعري فكيف
يوجه مذهبه بذلك لرفع التنازع قوله رحمه الله لم يبق الا مع الفعل
ولم يكن متعلقا بالطرفين سواء والا يلزم التخلف والترجيح المستحيلان
عادة بل عقلا هذا في الاستطاعة اي قدرة العباد واما قدرته تعالى
فعند المص واكثر المعتزلة شرائط تاثيرها مجموعة ازلا ولا يلزم التخلف
ولا الترجيح بلا مرجح كما عرفت مرارا وعند الاشعري تعلقها المترتب
عليه الاثر مع الفعل ثم اعلم ان ذلك التفصيل ذكره الامام الرازي

[illegible]

وتنبه اكثر المتأخرين والاشبه ان النزاع في امكان تقدم الاستطاعة على
الفعل وعدمه ليس لفظيا محضا ولا المراد بها القوة المستجمعة لجميع
الشرائط لكن اعم من ان يكون حقيقة او حكما بحيث لا يحتاج الى حصول
شرط لم يكن في وسعها ولا من بحيث لو خلى المتصف بها لحاله امكنه الفعل
امكانا تاما وهذا المعنى هو المعبر بالتمكن ويقال له بالفارسية توانائي
ومفهومه بديهي ان النزاع في تقدمه على الفعل في العباد متفرع على النزاع
في انه هل لهم قدرة مؤثرة في ايجاد افعالهم الاختيارية مستقلة او غير
مستقلة ام لا فمن قال بعدم الفرق بين حركتي المختار والمرتعش
كجهم بن صفوان واحزابه يقول ليس للعبد استطاعة اصلا ومن قال
بالفرق بالقدرة الكاسبة الغير المؤثرة في الايجاد كالاشعرية والنجارية
يقول بها غير متقدمة ومن قال باستقلال العباد في افعالهم الاختيارية
باقدار الله وتفويضه كاكثر المعتزلة يقول بتقدمها واما من قال بعدم
التفويض والاستقلال كما هو طريقة المقتبسين من مشكوة اهل البيت
عليهم السلام فيظن انه لا يمكنه القول بالتقدم الزماني والا لزم التفويض
والاستقلال في تلك الحال لكن لما كان الظاهر ان مرادهم بعدم الاستقلال
قدرة العبد ان مع تلك القدرة التي اعطاها الله اياه ويمكنه ان يفعل
بها باختياره يمكن ان يصرفه الله عن اختيار الفعل ويقلب قلبه

ولا



ولا ياذن له كما قد يفعل باجباره عند همهم المعصية او بابداء عذر عند ذلك
وانه لا يصدر عنه فعل الا بتوفيق الله او خذلانه ولا ينافي ذلك كونه في
حال بحيث لو خلى بحاله واختياره امكن صدور الفعل عنه في حال وجود ذلك
الحال فيمكن التقدم ولا يلزم التفويض والاستقلال وقد روى الشيخ الصدوق
رحمه الله في كتاب التوحيد بسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا يكون
من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة متقدمة للقبض والبسط و
بسند آخر كذلك ايضا عنه ع انه قال لا يكون العبد فاعلا ولا متحركا الا
والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله تبارك
وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا وكأن في الاول اشارة
الى الدليل الاول على التقدم والى انها مع الفعل ايضا وفي قوله ع من الله
اشارة لطيفة الى عدم الاستقلال والاخبار المنقولة عنهم عليهم السلام
في ذلك كثيرة متظافرة وفي ذكرنا كفاية لاهل الهداية واما ما نقل عنه ع
في الكافي مسندا في روايتي البصري والنيلي انه لا يكون الاستطاعة الا وقت
الفعل ولكن ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير فمع ضعف
الراوي واحتمال التقية يمكن حملها على الاستطاعة المستقلة الخارجة
عن سلطان الله عز وجل بحيث لو اراد صرفها عن الفعل لم يمكنه كما زعمه
اكثر المعتزلة حيث قالوا ان الله اراد من الفجار والكفار الطاعة والايمان

طوعا ولا يمكنه صرفهما عن الكفر والعصيان الا جبرا والا فسد
بحيث على قاعدتهم انهم باتكم من اللطف المنجح وازاحة العلل واما عند
المتشبثين بذيل اهل البيت عليهم السلام فلا يخرج قدرة العبد عن سلطانه
ولا يفعل فعل الا بتوفيقه او خذلانه ولا يجب عليه كل مقرب للطاعة
ومبعّد للمعصية بالنسبة الى كل احد وفي كل حال بل من يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والدلالات وهو سبحانه مع ذلك
منزه عن ارادة الشرور والقبائح بذاتها كما هو منزه عن ايجادها
لكن نعم قد يخذل شخصا حسب استعداده على وفق مشيته ويلاحظ في ذلك
خيرا كثيرا ولا يريد الا ما هو الاصلح بالكل ولا يقع في الوجود الا ما يشاء
فاذا فعل عبد خيرا علم انه مستطيع عليه موفق به واذا فعل شرا ظهر انه
مستطيع عليه مخذول به واما قبل ذلك فلعل الله يصرفه عن ارادته ولا
يأذن له فسبحان من تنزه عن الفحشاء الذي لا يجري في ملكه الا ما يشاء فلا يخرج
عن حوله وقوته شيء في الارض ولا في السماء بل بحول الله وقوته يقوم العبد
ويقعد وقد روى ثقة الاسلام عن الصادق عليه السلام في باب الجبر والتفويض
والامر بين الامرين انه قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون
والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد هذا مجمل ما استفدته من احاديث

اهل



اهل البيت عليهم السلام في هذا المقام فان كان حقا فمنهم وان كان خطأ فمني
فهمي والله اعلم بحقائق صنعه ثم تفصيل الكلام وتبيين المرام موكول الى كتب
افعال العباد بمشية الله وتوفيقه قوله رحمه الله كما يعلم من عبارة بعض كتاب
المواقف حيث قال قالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال تبقاها
حال الفعل وان لم يكن قدرة عليه فانها شرط كالبنية ومنهم من نفاه قوله
رحمه الله وكان الدليل الثاني دالا على تحقيق ذلك المذهب اذ لو تم لدل على
امتناع وجودها حال الفعل فيجب على المستدل به ان يذهب بعد قوله الى ان
يقول حال الفعل لم يكن قدرة عليه فلم يكن محتاجا اليه فتأمل قوله رحمه الله
فان قيل لعل المنفى الخ اى هذا الكلام منه قدس الله روحه جوابا عن الايراد
بهذا التقرير وتوجيه تسليم ان شرط القدرة على شيء عدم حصوله وعدم اجتماع
شرائطه وانها لا تتحقق حال الفعل فيثبوت بان ذلك مختاره لكن لو كان
كذلك لكان الاحرى ان يقول والقدرة على المستقبل تجوز مع العدم في الحال
اذ امكان الاجتماع ينبئ عن تجويز الافتراق فالتسليم على سبيل المماشاة
قوله رحمه الله والاولى الخ اى الانسب ان لا يجعل هذا الكلام جوابا عن الدليل
على نفي القدرة مطلقا كما قرره الشارح بل يجعل دليلا على نفي القدرة قبل الفعل
والقدرة الازلية بتقريره ان القدرة يمتنع تحققه حال عدم الفعل المقدور
كما يدل عليه ادلة الاشاعرة في القدرة الحادثة فلا يكون لله تعالى ولا لغيره قدرة

على فعل قبل ذلك الفعل فاجاب بانا لا نم ذلك بل يمكن ان يجتمع القدرة
على الفعل من المستقبل مع عدم ذلك الفعل من الحال كما بين في الاعراض
فيكون ايضا اشارة الى بطلان مقالة الاشاعرة من الحادثة فاك
الشارح لكن نسبة القدرة الى الطرفين على السواء ان القدرة المطلقة ولا
نزاع في ذلك بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص هل تتعلق
بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص فهذه
الشبهة ايضا يعم المذاهب نعم الدليل الاول على بطلان التالي مختص
بالمتكلم اذ الازلي عند الفلاسفة يمكن ان يكون اثر القادر فاك الشارح
ولان من الازلي با اثر للقادر بالقدرة المتنازع فيها الملزوم لحدوث
الفعل ان ما به يصح انفكاك الفاعل عن كل من الفعل والترك كما سبق
صدر البحث لكن ذلك انما يتم في جانب الوجود اذ الوجود الازلي يمتنع
رفعه فيمتنع انفكاك الفاعل عنه واما العدم الازلي فيمكن رفعه ضرورة
وما قيل من اثبات ذلك من ان اثر القادر مسبوق بالقصد والارادة
فلا يكون ازليا ففيه ان المسبوقية الزمانية ممنوعة والذاتية لا ينافي الازلية
اللهم الا ان يراد بالازلي ما لا يتقدم عليه شيء اصلا لا بالزمان ولا بالعلية
والعدم الاصلي بمعنى سلب الوجود سلبا تحصيليا لا عدوليا كذلك
اذ كل ممكن في مرتبة ذاته من دون ملاحظة وجود علته وعدمها مسلوب

الوجود



الوجود كما بين في مقامه وصرح به المعلم الثاني في فصوص الحكم والشيخ في
الشفاء وغيره والعدم الذي لا يصلح لان يكون اثر المؤثر هو ايضا ذلك
اذ لا شك ان كثيرا من العدمات اثار للمؤثرات وبذلك يتم دليلا لبطلان
التالي ولا يختص الاول ايضا بالمتكلم كالثاني لكن يرد ان مقدورية الوجود
لا تستلزم مقدورية العدم بذلك المعنى فالملازمة ممنوعة فاك الشارح
انار الله برهانه وانتفاء الفعل ليس فعل الضد اي الطرف المقابل للفعل
من المتعلق للقدرة بغير الترك هو عدم فعل ولكن الشيء لا فعل عدمه وعدم
الفعل ليس فعل العدم فلا ينافي ازليته عدم ذلك الشيء وكونه نفيا كون
عدم فعله مقدورا والتقابل بين الطرفين المتعلقين للقدرة هو تقابل
العدم والملكة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب فان قيل عدم
الفعل ايضا لا يستتبعه شيء ولا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا
عدم الفعل عما من شانه ان يكون فاعلا لا بد له من سبب ويمكن ان يكون سببه
ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا
ولا فساد فيه قوله رحمه الله وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه يعني
ومع كون العدم الاصلي متحققا قبل تحقق القدرة كان في القدرة اي في
امكان ان يكون متعلقا لها بان يتعلق به فيستمره ويبقيه فكيف في القدرة
الازلية فازلية العدم لا ينافي صيرورته متعلق القدرة بذلك المعنى وذلك

كاف في القدرة او المقدور وعدم الفعل لا فعل العدم وفيه الاشارة الى الشبهة
بجوابها مع قدرة العباد ايضا قوله رحمه الله وانه يكفي في كونه طرف النفي
اثره بمعنى الاستتباع او الانتزاع في عدم المعلول يكون تابعا لعدم العلة
فعدم الفعل يمكن ان يكون تابعا لعدم المشية وهو الكاف في القدرة كما قالوا
في تفسيرها ولو لم يشا لم يفعل ولا يحتاج الى ان يكون العدم مفعولا للقدرة
ومعلولا للارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون متعلقا او متعلق
القدرة ليس فعل العدم بل عدم الفعل وعدم الفعل ليس فعل العدم
قال الشارح اي قدرة الله شاملة لجميع الممكنات هذا العنوان كانه
متفق عليه بين الاسلاميين لكن كل طايفة يعنون به معنى فالاشاعرة
ومن يحذو حذوهم يفسرونه بان ما سوى الذات والصفات من
الموجودات واقعة بقدرته وارادته ابتداء بلا توسط موجد غيره
وكل ممكن الوجود بذاته فانما يمكن صدوره عنه بحيث لا يجب عليه شي
ولا يمتنع شي نعم عادته جارية بايجاد بعض دون آخر والمحققون من
المتكلمين والحكماء يقولون انه تعالى من حيث ذاته وقدرته الكاملة قادر
على ايجاد كل ممكن لكن ارادته وعنايته متعلقة بنظام الكاينات على
الوجه الاكمل الاصلح بحال مجموع الممكنات والقوابل متفاوتة حسب
مشيته لقبول بعض انحاء الوجودات دون بعض وكل ما يدخل في الوجود

من

من الممكنات فانما هو تعالى وفق مشيته وعنايته اما بالذات كالخيرات
او بالعرض كالشرور والآفات ولا يدخل في الوجود شي الا وهو معلول
قدرته ولو كان بوساطة اسباب راجعة اليه ولا شي من تلك الوسايط
مضادا له في حكمه ولا منازع له في سلطانه واما القايلون بان العباد
فاعلون ما يفعلون بالارادة المصرحون بانكار قدرته على بعض الاشياء
كاللطف المنجح لكافة العباد او ايجاد الشرور والقبايح والظلم والفساد
او ما علم او اخبر بعدم وقوعه او اعيان الافعال الصادرة عن العباد
او امثال ذلك كاكثر المعتزلة والنظامية والعبادية والجبائية و
الكعبية منهم فلعل مرادهم كما سيقول المحقق ان صدور هذه الاشياء عنه انما
يمتنع بالنظر الى ارادته او عدله او علمه او صدورها عن غيره او غير ذلك
لا ان قدرته من حيث هي هي دون ملاحظة امر آخر غير شاملة لهذه مع امكان
وقوعها في انفسها نعم قد يلزم عليهم بعض ذلك ويلزمهم القول بذلك نظير
ما الزم المصنف في شرح الاشارات على القول بزيادة الصفات كونه
موجبا في صدورها عنه او كون جميعها واجبة الوجود بذواتها تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا قوله رحمه الله لا خفاء ان توجيه ان نفي علمه
مقدورية شي لفاعل هو امكان صدوره عنه بارادته كما يظهر من تفسير
القدرة وهذا بالنسبة اليه تعالى يعم جميع الممكنات اذ كل ما يمكن صدوره

عن فاعل فهو ممكن الصدور عن الواجب بالذات بارادته بلا واسطة او بوسائط
ينتهي اليه ضرورة انتهاء سلسلة وجود جميع الممكنات الى ارادته المرجحة لوجود
العالم جملة فقدرته متعلقة مطلقا بجميع الممكنات وهذا مما ليس النزاع فيه
ثم لو ثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون موصلا الى شيء ونحو حاله من القوة الى الفعل من
غير استثناء شيء كما هو مذهب بعضهم وقد سبق الدليل عليه فشمول قدرته
للجميع بلا واسطة ظاهر لكثرة فيه واما لو لم يتم الدليل من الحركة بناء على ان جهة بقائها
ما لم تكن امرا بالفعل ولا قابلة للفعلية بل هي دائما بين صرافة القوة ومحوضة
الفعل فلا ينافي جنبة القوة والعدم فاعليتها بل يجب ان يكون في فاعلها
الوثيب المباشر لها جهة القوة ايضا كما اشير اليه سابقا فنقول القادر
على ايجاد الحركة والمتحرك قادر على ايجادهما موصوفين بالتحريك والتحرك
ضرورة وذلك هو ايجاد الحركة منه تعالى اذ ايجاد الحركة قائمة بالذات ممتنع
بالذات فان قيل بعض الحركات الكمكن قبيح ويمتنع بالنسبة اليه تعالى
قلنا امتناعه انما بالنظر الى علمه وارادته المنزهة عن الشرور والقبائح
لا بالنظر الى قدرته فما ليس بعام ارادته لا قدرته ثم في قوله اذ الشيء ما لم
يتصف هو شيء اذ المراد من العلة فيها هو الاستلزام لا مطلق الافتقار
اليها فالمناسب ان يبنى في اثباتها كلما اتصف الشيء بامكان الصدور
عن الغير بالارادة اتصف بالمقدورية له وذلك لان الاستلزام هذا فلعله لبيان

علم



علم علة مطلق الامكان المستفاد من ظاهر عبارة الشرح قوله رحمه الله والى صلاه
هذا بيان المراد من قوله فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير
حتى يظهر به مطلوب القوم العمومية بعد ان القدرة التي قلنا انها متعلقة بكل
ممكن الصدور عن الغير انما هي القدرة المطلقة التي لا تقارن ولا تلاحظ معها
امر وشرط واما القدرة المستجمعة لجميع الشرائط فانما تتعلق اما بدون واسطة كما
عند الاشاعرة او مطلقا كما عند المعتزلة بما يمكن وقوعه من الجاري بالنظر
الى علمه بالنظام الاعلى دون ما يمتنع به اما عند المعتزلة فلامتناع صدور الشرور
والآفات العامة المضادة للنظام كاضلال الخلائق اجمعين وتكذيب
الانبياء والمرسلين واما عند الاشاعرة ولو لم يمتنع عنه صدور شيء عقلا
لكن عادته جارية بايجاد خيرات دون الشرور مما يضاد النظام الاعلى و
لا يمكن بالذات ان يتعلق القدرة به لكن امتنع تعلقها بالنظام عند المعتزلة عقلا
وعند الاشاعرة عادة قوله رحمه الله مع الاتفاق الخ جملة معترضة
ووقعت اثناء الكلام مفاده ان النزاع بين المتكلمين ليس الا في
الافعال المستندة الى المخلوقين التي هي حركات او ما يتعلق بها واما
غير ذلك فالكل متفقون على ان صدوره انما هو عنه تعالى بقدرته وارادته
تعالى وانما خص الجواهر بالذكر لشياع قول كلامه ظاهر مذهب معمر بن عباد
حكي عنه انه قال ان الله لم يخلق شيئا الا الاجسام فاما الاعراض

كالعلم الذي [illegible] الارادة [illegible] والقدرة

فانها من مخترعات الاجسام اما طبعاً واما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق قوله رحمه الله لما كان الامكان علة الحاجة
لما كان الايجاب والقدرة بمعنى صحة [illegible] منافيين والايجاب بمعنى
امتناع الانفكاك نوعه مطلق [illegible] الفعل في الازل باطل لا انفكاكه باتفاق
الملل مع صحة تأثيره وقدرته منا وتبين ان ما يكون علة الحاجة الى احدهما يكون
علة للحاجة الى الاخر والامكان علة للحاجة الى تأثيره لانتهائها الحج اليه فيكون
علة للحاجة الى قدرته اقول بهذا اثبت المقدمة الممنوعة لو تم بالمقدورية
الاحتياج الى القدرة كما يفهم من ظاهر عبارة الشرح بل يندفع المنع الناشي
اليه لكن لا يثبت بذلك مقدورية كل ممكن بمعنى امكان تعلق القدرة به
بلا واسطة التي يتنازع فيها بعد الاتفاق على مقدورية الفعل المطلق
له تعالى اذ عسى ان يقول الخصم صدور بعض الممكنات انما يكون عن بعض
مقدوراته نوعه طبعا او اختيارا او عنه بدون ارادته مشروطا بوقوع
بعض مقدوراته كما قد يكون بعض الافعال الطبيعية للحيوان مشروطا
ببعض افعاله الارادية وانفكاك الفاعل عن فعل انما يستلزم مقدوريته
له اذا كان بسبب علمه وارادته لا مطلقا اذ القدرة بمعنى صحة
يعتبر فيها سببية المشية للصدور وعدمه مع عدم صدور الفعل عنه
ازلا اصلا وصدور العالم وقت صدوره حيث لا يتصور الا الحينية

العلم



العلم والارادة استلزم مطلق القادرية ومقدورية المطلق له اذا
تقرر ذلك ظهر ايضا حال ما قيل ان المراد بالعلة في عبارة المصنف الحدوث
الذي جعله واسطة اثبات اصل القدرة ثم قبل اثبات عمومية القدرة
باتفاق الملل يستلزم الدور لتوقف اثبات الانبياء وصدقهم عليه
وانت خبير بامكان اثبات ذلك بالحاجة النظام الاكمل في مقدماته
كما بينه الفلاسفة قوله رحمه الله ولما كان مقدورا المقدور لكن مقدورا
له بمعنى امكان تعلق قدرته به ايضا بلا واسطة الذي يختل السارع وقد سبقت
الاشارة من المحقق الى اثبات هذا المطلب ودعوى ضرورته ان القادر على
الايجاد المحرك قادر على الايجاد الحركة ولا النزاع ليس الا فيها وما يتعلق بها
ويجب ان يراد الى في المخصص نفي القدرة المستجمعة بنفي الارادة فلا
وقع لما في الحواشي القطرية من المنع مسندا بالقول من تخصيص بعض المقدورات
بالعباد ثم اقول لا يخفى عليك ان المراد ليس ان هذا الشخص المعين من
الفعل بوصفه الشخصي ووجوده الشخصي القادر عن زيد مثلا يمكن ان يكون
صادرا بعينه عن قدرة الله تعالى حتى يلزم جواز توارد العلل المستقلة على الامر
الواحد الشخصي وكون الواحد بالنوع [illegible] العام مع ضعف وحدته
ووجوده علة وسببا للواحد بالعدد اذ المحتاج اليه على ذلك التقدير
ليس الا القدر المشترك وبطلان ذلك في جانب الوجود في ما ليس الا الشرائط

والآلات والمعدات خصوصا من الفاعل الموجد ظاهر لكثرة فيه لسواء
كان التشخص عين ذاته الوجود كما نقل عن الفارابي او لازما له
وانما الجائز من تبدل العلل ما في جانب العدم كسببية عدم كل جزء
من اجزاء العلة اتفق سببيته او مجموع جزئين عدما معا لعدم المعلول
واما في جانب الوجود فانما هو في مثل الشرائط والآلات مع وحدة
الفاعل بالعدد كما يفهم من عبارة الشيخ الرئيس في رابع ثانية الهيات
الشفاء في بيان ان المفارق مع صورة ما علة فاعلية للهيولى حيث قال
لقائل ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل
واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد
فنقول انا لا نمنع من ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة
عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد انتهى كلامه وما تمسك به بعض
المجوزين من جواز اسناد حركة النخلة الى كل واحد من اصلي الحارج والزوبر
للايجب ونحوه بل الاشبه ان المراد خصوصا على راى من قال باستقلال
العباد ان ذلك الفعل الصادر عن قدرة العبد يمكن ان يوجد معروض وجوده
ووحدته الشخصية بوجود اخر بدل ذلك الوجود فايض عن شخص قدرة
الله تعالى كما اشار اليه المصنف بحذف القدرة من الاغراض فنقول ولا يجوز
وقوع مع تعدد القادر وذلك لا يستلزم عدم اشتراك المقدور بالذات



بينهما اذ المجعول وهو المقدور بالذات هو معروض الوجود والتشخص
اما بالجعل البسيط كما ذهب اليه جماعة من المحققين او بجعله موصوفا
بالوجود كما هو مذهب الاخرين لا العارض وحده ولا المجموع نعم الاثر
المترتب على الجعل اولا على الثاني هو الاتصاف اي مفاد الهيئة
التركيبية الحملية فيتفرع على مجعولا ومجعولا اليه بخلاف الاول فان اثر الجعل
عليه اولا هو نفس المجعول وهو المعروض ولا يستدعي مجعولا اليه ثم يستلزم
ذلك الجعل موجوديته ووحدته العددية وساير لوازمه المتاخرة عنها
واما على ما ذهب اليه والد العلامة طاب ثراه من مجعولية الوجود اولا
بالجعل البسيط وكون الماهية امرا ينتزع عن العقل من هذا الوجود ويحمل عليه
الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود ويصفه بها ثم بساير
اللوازم المبتنى على ما هو الحق عنده من تحقق وجود الممكنات في نفس الامر
تقدمه على مهياتها فيه كما هو ظاهر عبارة المصنف رحمه الله في كتاب مصارع
المصارع حيث قال واعلم ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدمة على
مهياتها وعند العقل متاخر عنها فالظاهر ايضا ان المقدور بالذات
بمعنى ما يصح ان يتصف اثرا بالموجودية بسبب ارادة الفاعل وان لا يتصف
ليس الا الماهية التي هي المجعول بالعرض عنده وهي متعلق الارادة ايضا
اولا بوجه ذلك تقدمها على الوجود عند العقل كما صرح به المصنف

الاثر المترتب على الجعل اولا الثاني يعني الجاعل من حيث هو جاعل بانه الضوء
للشمس على هذا التقدير هو الوجود لكنه مقدور بالعرض ومتعلق للارادة
ثانيا هذا في جعل الليس ايسا وتصيير المعدوم موجودا سواء كان جوهرا
قائما بنفسه او حالا لوحظ وجوده في نفسه صورة كان او عرضا خارجيا
او ادراكيا واما في جعل الشيء الموجود شيئا آخر كالجسم متحركا والهيولى مصورة
وزيد اعمى فيشبه انه قد يكون بعينه هو الجعل المتعلق بايجاد العارض الحال
في نفسه على انه كان لوحظ تعلقه بوجوده في محله فيكون اثر الجعل
بهذه الملاحظة اتصاف المحل به بالمعنى المذكور فيكون المجعول والمجعول
اليه ويلزم مركب النسبة والذي زعم بعض اصحاب المذهب الاول ان الاثر
ههنا ايضا امر بسيط كنفس الاتصاف او الصيرورة او شبه ذلك اذا
فيس بين الطرفين يسمى مركبا لكن ما ذكرنا ويترتب هذه الملاحظة على ذلك
بحسب ارادة الجاعل واقتضاء جاعليته بان يكون بالعرض من الجعل اولا
الجاد للحال او اتصاف المحل به وذلك كما في افاضة الاعراض
على الموضوعات واتصافها بها اذ وجود الاعراض في انفسها
وجودها لموضوعاتها كما صرح به الشيخ وقد يكون جعلا آخر كذلك
لازما لذلك ومتاخرا عنه بالذات كما في اتصاف الهيولى بالصورة
او وجود الصورة متقدم على اتصاف الهيولى بها بل على وجود

الهيولى



الهيولى ايضا لكن من حيث هو وجود الصورة المطلقة الكلية لا من حيث هو
وجود هذه الصورة الشخصية وقد لا يكون بعينه جعلا آخر ولا تابعا للجعل الحال
بل يكون اولا جعلا مركبا متعلقا بالاتصاف وهو اثره فقط دون الوصف
كما في جعل الشيء متصفا بالصفات السلبية والاعتبارية والمقدور
بالذات في هذه الثلثة كلها هو الاتصاف ووحدته العددية بوحدة
وجود الصفة او منشا انتزاعها والحاصل المشترك بين الثلث ذريع
على كل تقدير هو معروض الموجودية والوحدة العددية لا بشرطهما وما
لا يجوز ان نشير اليه هو الموجود الواحد بما هو موجود واحد فلا اشكال فان
قيل فعلى ذلك يمكن حمل قول الجبائي النافي لقدرة الله تعالى على عين فعل
العبد قلنا الدليل المنقول عنه في كتب القوم اعني التمانع عن ذلك
يابى وينافيه اظهر من ان يخفى كما سيشير المصنف اليه فيرده استدلالا على النافين
لقدرة العبد بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى ثم ان قلت مقدورات
العباد انما هي الحركات والسكنات والاول سبحانه لتجرده وتعاليه
عن جهة القوة لا يمكن ان يكون فاعلا قريبا مباشرا لها كما مرت الاشارة
اليه قلت توسيط الميل وغيره مما به يكون جهة القوة لا ينافي قرب
الفاعل المؤثر وذلك كما ان الواحد من جميع الجهات عند الفلاسفة
بالجملة لا يمكن ان يصدر عنه الا واحد امتنع ان صدور جميع الموجودات

القادرة انما هو عنه تعالى عند محققيهم كما نقل عنهم وذلك بتوسيط العقول
وغيرها والتأثير والايجاد انما هو عنه تعالى وتلك الوسائط كالآلات
والشرائط في صدور الكثرة عنه كما نقل عن شرح الاشارات
وغيره لا لانها المؤثرات القريبة وهو العلة البعيدة كما هو معروف
عند المتفلسفة نظير ذلك صدور الحركات الارادية عن نفوسنا
اذ تحريك النفس الناطقة اليد مثلا لا يمكن الا بانبعاث الميل
الجزئي وتوسيط القوى الآلية وتحريك الاعصاب والعضلات
وذلك لاستلزام كون التأثير من تلك الوسائط وكذلك ادراكها
للموهومات والمتخيلات والمحسوسات لا يمكن الا بالآلات وهو المدرك
لجميع بالحقيقة تامل فقد اقتصر على الاطناب وهو ملهم الصواب قوله
رحمه الله المعتزلة لم ينفوا انه لما اشار الى شبهة السائل نفى ثبوت المقدمة
الممنوعة اراد ان يشير هاهنا الى بطلان سند المنع فيقول المعتزلة انما قوله
يصح للسندية لو خصصوا بعض المقدورات بالعباد ونفوا امكان
تعلق قدرته تعالى به من حيث هو قادر من دون ملاحظة علمه وارادته وهم لم
ينفوا ذلك بل انما نفوا تعلق ارادته ببعضها واما قولهم خلق الجسم مختص
بقدرته الله دون العبد فلا يضر قولنا كل ما هو مقدور فهو مقدور له تعالى
وانما يضر قولنا كل مقدور فهو مقدور لكل قادر ولم نقل به والتمثيل لو قلنا

ظاهر



ظاهر الفارق هذا توجيه كلام المحقق في الحواشي القديمة مقصود الشارح
من السند ان العبد قادر وخلق الجسم مقدور مع انه ليس مقدورا له فبعض
المقدورات كالتي له خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين كالواجب
سبحانه ليست له بالنسبة الى بعض كالعبد لان الافعال لها خصوصية
بالنسبة الى بعض كالعبد ليست لها بالنسبة اليه تعالى فقال المعتزلة لم
ينفوا ذلك قال الشارح لوجوب استناد صفاته الى ذاته ان اراد
عدم التوسيط مطلقا فممنوع وينتقض الدليل بمثل الارادة واقدار
العبد قدرة موثرة او كاسبة اللذين يختصان ببعض دون بعض
اتفاقا وان اراد الانتهاء بدون توسيط مباين فلا يجدي لاحتمال وسائط
ملاحظة صفة من شانها التخصيص كالعلم والارادة الا ان يخصص الدعوى
بالقدرة ويدعى عدم تقدم مخصص عليها فليتامل قال الشارح
والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
لا يلزم من احالتهما اياها احالتهما اياها كونه مصححا لها لجواز ان يكون
المخصص امرا خاصا اذا المراد بالصحة الامكان الوقوعي ورفع بجملة
هل هذا الا كما يقال المصحح للسكون هو الامكان اذ هما يحيلانه مع ان
السقف مثلا لا يقبلها انما هي رفع محض اذا كان نفيا محضا
كيف يثبت له الامكان حتى يثبت المقدورية واذا ثبت سائر لوازم

[illegible]

المهته فيمكن اختلاف النسبة رحمه الله لا فرق بين المذهبين في
ورود المنع او سنده لتجويز الاختلاف لا ينحصر في ثبوت المعدومات
الذي قال به بعضهم بل العلم المقدم على الايجاد وجريان العادة
على خصوص الحركات واختلاف الماهيات في بعضها باللوازم
والذاتيات كلها متمسكات مدعي الاختلاف فالفرق بين
الفريقين ليس الا في طريق اثبات المقدمة الممنوعة بناء على الاختلاف
في انه هل من الوجود موثر غيره ام لا رحمه الله اي لا يلزم في هذا البيان
فائدة تخصيص القيد المخصص بالمعتزلة بعد انما قيدنا بذلك من قبلهم لانه
لا يلزم عندهم من كون الشيء وذلك لان ارادة ضد المرام عنده ممتنع
عندهم فيمتنع تعلق القدرة المستجمعة به بخلاف الاشعرية فانهم لا يحتاجون
الى هذا القيد حيث لا يمتنع عندهم خلاف ما جرى عليه عادة من الحركات